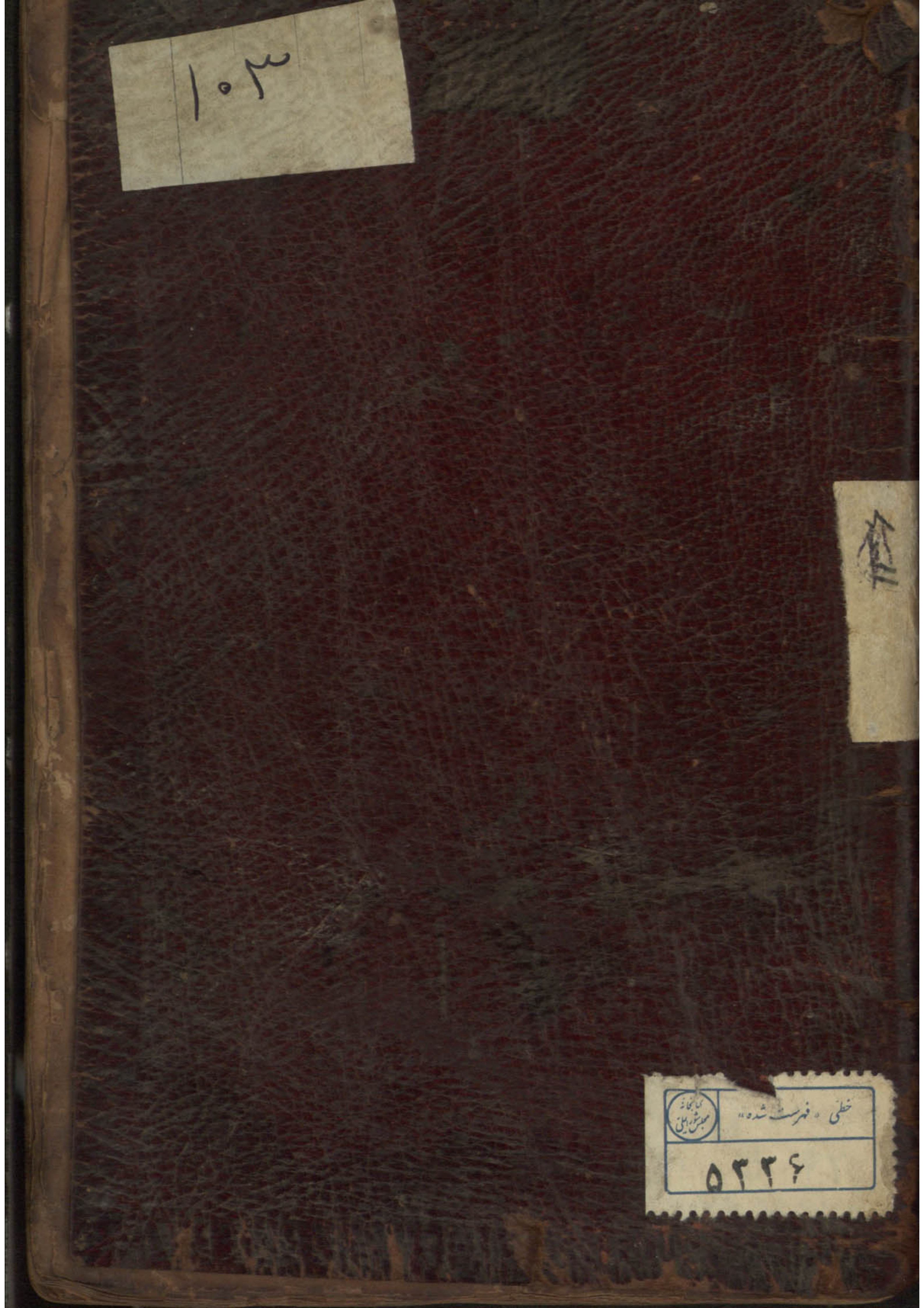
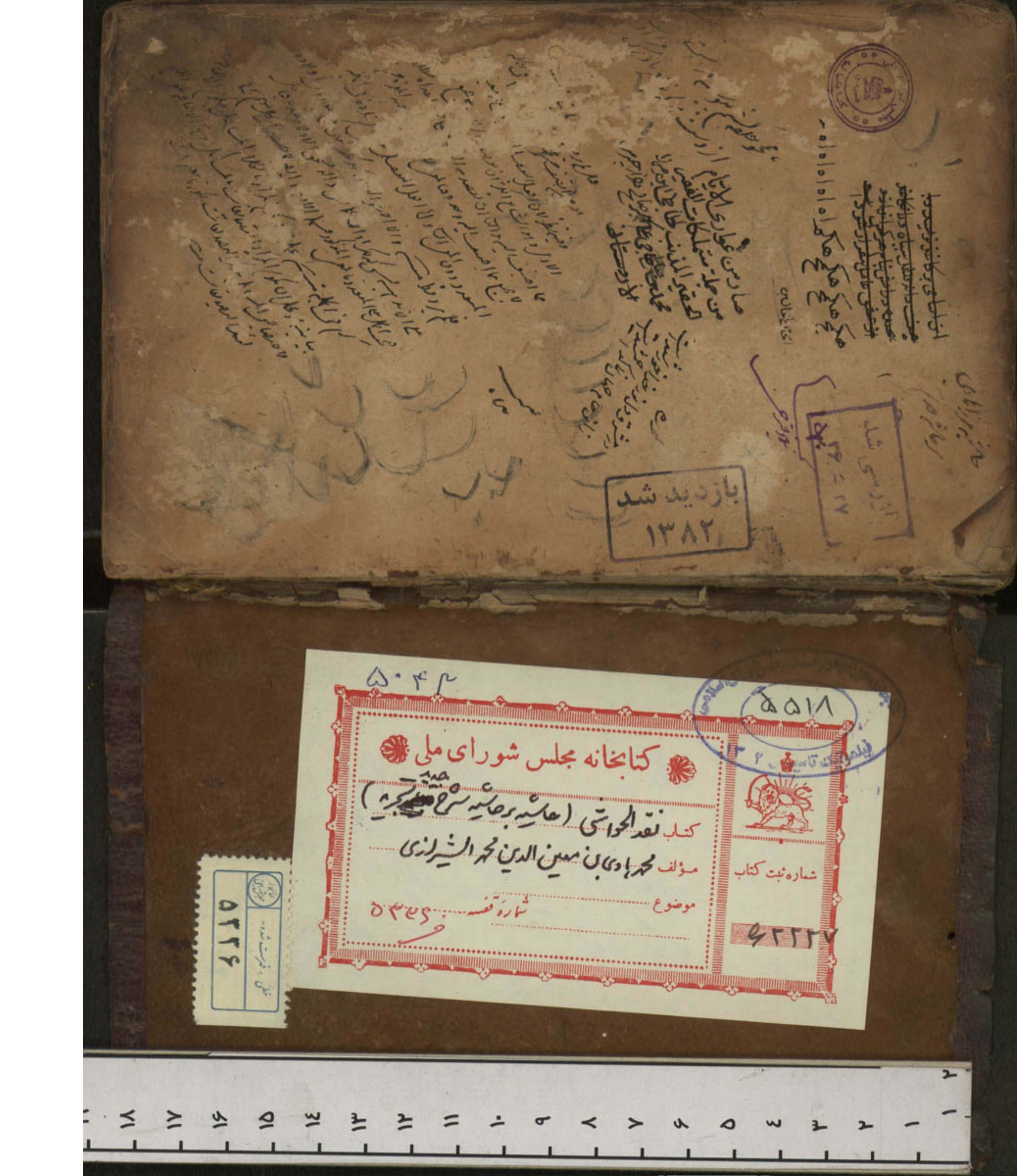

۱۰۳
کتابخانه مجلس شورای ملی
خطی «فهرست شده»
۵۳۳۶


کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره قفسه
خطی فهرست شده
۵۲۳۶
بازدید شد
بازرسی شد


کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب نقد الحواشی (حاشیه بر حاشیه شرح تجرید)
مؤلف محمد هادی بن معین الدین محمد الشیرازی
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب ۶۲۲۲۷
۵۲۲۶
بازدید شد
۱۳۸۲



توكلت على الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اياك
نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
وصلى الله وملئكته والناس اجمعين على خير خلقه محمد سيد
المرسلين وخاتم النبيين واله واصحابه الطاهرين الهادين
المهديين اما بعــــد فيقول الفقير العبد المذنب
المحوج الى رحمة ربه الغنى محمد هادى بن معين الدين محمد
الشيرازى انى كنت برهة من الزمان مشتغلا بمباحثة
شرح الجديد للتجريد والحاشية القديمة للمولى المحقق المدقق
العلامة الدوانى وما يتعلق بهما من حاشية العلامة النحرير
حبيب الله الشهير بمولانا ميرزا جان الباغنوى الشيرازى
وساير الحواشى المتعلقة بهما ووجدت نسخها وقد خطر ببالى
كثيرا ما رايت انه ملائم للمقام لتحقيق المرام وتقريبه الى الافهام
رد المآزم عن بعض قاصرى الكلام فجمعته بعناية الله الملك العلام
مجيبا الملتمس بعض الاعلام الذين احتظوا منى فى بعض مظان
اللبس ومواقع الارتياب بما يفيد المرام وسميته بنقد الحواشى

والحمد

١٢٥٧

والاستعانة من الله الذى براء الانام وعمهم بالاكرام وجعلته
ذريعة لخدمة سلطان سلاطين الاسلام برهان اساطين الاعلام
مولى ملوك العرب والعجم مالك رقاب الامم والى لواء الكرم
فى الافاق وارث سرير السلطنة بالاستحقاق ظل الله تعالى
فى العالمين قهرمان الماء والطين ماحى الحوادث والفتن بسيفه
حاسم المخاوف والمحن بسطوته انوار العلم والهداية من رايات
عدله ساطعة نيران الجهل والغواية من مياه سيوف غضبه خامدة
ممهد قانون العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف
حامى بلاد اهل الايمان بحمايته الشاملة خاذل المنتحلين للمذاهب
المردودة الباطلة مظهر الطاف الله الملك المنان الممتثل
بنص ان الله يامر بالعدل والاحسان الخالص طويته فى اعلاء
كلمة الله الصادقة نيته فى اجراء سنة رسول الله محيى السنة البهية
المصطفوية مظهر اثار ابائه المرتضوية حافظ قوانين الشرع المبين
نافذ احكام رب العالمين المويد بتاييد الله الملك الاكبر
المهيا المروج لمذهب الايمة الاثنا عشر هداة الله ودعامة
للدين المتين عليهم صلوات الله وسلامه اجمعين القاطع بسيف
توفيق الله اعناق المبتدعين الضالين المحرق بشهب نقمه شرار

الشياطين المضلين خليفة ملك الافاق سطوته والخوكان
هُداه اية سلكا يحوم حول ذراه العالمون كما ترى الحجيج
ببيت الله معتكفا يحيى نسيم رضى منه الزمان وكم مُكاشح
بلظى من سخطه هلكا رافع من اطاعه اعلى عليين توقيرا خافض
من عصاه اسفل السافلين تحقيرا جاذب قلوب اولى النهى
الى مودته بانعامه صارف السنة العباد الى ذكره بامتنانه
واكرامه تهب به على رياض المنى رخاء جنوب وشمال وتقبل بكا آ
جنتان عن يمين وشمال تشتمل على مناكب الافاق اردية عواطفه
وتسيل طلاع الارض للافاق اودية عوارفه من تمسك به فقد
امن من العثار وربح في تجارته اليسار ومن صدف عنه فقد
اساء الاختيار وركب مطية الخسار وارتد في الادبار الى اولئك
الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا
مهتدين المقتفي لاثار رايته الهدى المتصف بصفات ملائكة
السماء شموس الهداية والسيادة من صفحات وجهه طالعة وانوار
الفتح والظفر من رايات دولته لامعة مولى ملوك الارض
من في وجهه مقياس نور يا مقياس بدر دجى وجه الاسخى
لنا . مغنٍ عن القمرين والنبراس من اسرة شرقت وجلت

فاعلت

النبراس
بالكسر المصباح
ق

ذراه
الذرى كالفتى الفناء

اللظى
كالفتى النار ولهيبها
ق

فاعلت من ان يقاس علاها بقياس لو نشرت صحايف الدول
الخالية ولوحظت اثار الملوك الماضية لكانت دولته غرة
تلك الدولة ومساعيه طراز تلك الحلل اذ لم يتفق احد من
سلف الملوك من غرر المآثر وزهر المناقب والمفاخر ما اتفق
باوامره ونواهيه ومكارمه ومساعيه فلا يوازنه احد فخامة وجلالا
ورياسة واقبالا وسماحة وافضالا وسيادة وعلاء وملكا و
سلطانا وانصارا واعوانا وسيفا وسنانا فجمع الله تعالى له تمام
السعادة العظمى فصار بها ممدوح السنة الورى ومحمود ملائكة
الارض والسماء وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو السلطان
بن السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان بن الخاقان قامع
الشرك والظلم والطغيان صاحب القران والمجد والاحسان
ولي الجود والعدل والامتنان ابو المظفر ابو المنصور ابو
الغازي شاه عباس الثاني الصفوي الموسوي الحسيني الحسيني
بهادر خان لا زالت اقطار الارض مشرقة بانوار معدلته واغصان
اشجار الامال مورقة بسحائب رافته اللهم اطل بقاءه واهلك
اعدائه وانصر اوليائه وادم محافظته للشرع المبين وحراسته
لحوزة الايمان والمومنين الى يوم الدين بمحمد جده وايمة الطيبين

الطاهرين المعصومين فانك بالاجازة جدير وعلى اعطاء
ماسئلت قدير قال المص قدس الله روحه
ونور ضريحه اما بعد حمد واجب الوجود اقول
لا يبعد ان يقال في مخالفته لجمهور المصنفين من ترك الحمد و
الصلوة في مفتتح الكلام حيث ذكروهما فيه وذكره لهما بعد
كلمة اما بعد حيث قدروهما فيه ايماء لطيف الى ان دابه في هذا
الكتاب ان لا يقتدي بواحد من العلماء بل يتبع ماهو الحق
عنده بالبراهين العقلية والدلائل النقلية كما سيشير اليه
بقوله مما قادني الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه ولذا قد
يوافق المتكلم وقد يوافق الحكيم ولا يتبع صنف واحد منهم
في جميع المسائل والاحكام ففي تغيير الاسلوب نوع من
براعة الاستهلال وايضا فيه اشارة الى انه قد راعى في
هذا الكتاب غاية الاختصار والايجاز بحيث يحذف
فيه ماهو في غاية الظهور والشيوع كما حذف في مفتتح
الكلام الحمد والصلوة الشايع ذكرهما فيه في كتب القوم
لكن ليس الاختصار والايجاز بحيث يخل بالمقصود ويفوت
المعنى بل لو يحذف معنى يعتد به في كلام يستدرك ذلك

المعنى

المعنى في كلام اخر مع زيادة ويراعي في كل من ذلك الحذف
والاستدراك فائدة او فوائد مما لا يوجد في اكثر المطولات
ولا يمكن التصريح بها مع اختصار الكتاب كما يستدرك
ذكر الحمد والصلوة بعد قوله اما بعد لاجل عدة فوائد الاولى
ان يشير الى ان الحمد والصلوة في عبارات القوم وان
كانتا غير مذكورتين بعد كلمة اما بعد لكنهما مقدرتان
هناك والثانية ان الابتداء الواقع في الحديث يتحقق بالتلفظ
بالتحميد في كل امر ذي بال وليس الواجب على الشارع في امر
خطير الاتيان بالحمد ابتداء بان يجعله جزء المقصود على ان
الحمد كما سيجيء ثناء على الجميل باي عبارة كانت وهو قد يتحقق
في ضمن البسملة فالابتداء بها اقتداء بالحديثين الواردين
في الابتداء بالتسمية والتحميد معا مع رعاية الاختصار وملاحظة
نوع من براعة الاستهلال وهذا لا يخلو عن لطافة لكن ظاهر
الحديث الوارد في الابتداء بالحمد لا يساعده لان ظاهره انما
هو تعليم الابتداء بهذا الكلام لا باي كلام كان كما لا يخفى
على الاديب الاريب والثالثة انه قد عرفت تقديرهما في كتب
المصنفين بعد كلمة اما بعد ولما كان المقدر في حكم المذكور وقوعهما

وفيه ايضا نوع من براعة الاستهلال

في كلامهم تارة صريحا وتارة تقديرا كان في حكم التكرار فللاشارة
الى ان في هذا الكتاب قد احترز عن التكرار باى وجه كان
تركهما قبل ما بعده ووضعهما بعده وفيه ايضا نوع من براعة
الاستهلال والرابعة ان الواجب على الشارع في الشئ الخطير
وان كان الابتداء بالحمد الانشائي ونبتدى في هذا الكتاب
بالتلفظ به لكن ينبغي التيمن والتبرك بكتابته ايضا ولو كان
بطريق الخبر والحكاية عنه هنه على ما هو الظ من ان الواقع في
الكتاب خبر وحكاية عن الحمد الانشائي لكن يمكن ان يتكلف و
يحمل الحمد المذكور فيه على الانشائي الواقع في صورة الخبر ومثله
غير عزيز لانه ربما يعبر عن الانشاء بصورة الخبر وعلى هذا يمكن
ان يق من جملة الفوايد الاشارة الى ان الابتداء الواقع في الحديث
هو ما يعم الحقيقي والاضافي والعرفي ولا ينحصر في الاول فباى
طريق منها نبتدى بالحمد في الامور نقتدى بالحديث المشهور تنبيه
اقول اعلم ان الحمد هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على
جهة التعظيم والتبجيل والمراد بالوصف فعل اللسان كما هو الظ
المتبادر منه والمراد بالجميل الاول الذي هو المحمود به ما يعم
الاختياري وغيره كخلق الاشياء والوجوب الذاتي مثلا وعلى

كان

كان انعاما او غيره من مكارم الاخلاق ومحاسن الاعمال
وبالجميل الثاني الذي هو المحمود عليه ويكون الوصف بالجميل
الاول بازائه ما يعم الانعام وغيره وقيدناه بالاختياري لاخراج
المدح عن التعريف وهو الوصف بالجميل على الجميل على جهة
التعظيم فهو اعم من الحمد مطلقا لانه يجوز ان يكون الممدوح عليه
كالممدوح به والمحمود به مما ليس اختياريا كما اذا وصف اللؤلؤ على
صفائها بخلاف المحمود عليه فانه يجب ان يكون اختياريا ثم يجب
التغاير بين المحمود به والمحمود عليه تغايرا حقيقيا كما اذا وصف
المنعم بالشجاعة والقدرة الكاملة مثلا لاجل انعامه كانت الشجاعة
محمودا بها والانعام محمودا عليها واعتباريا كما اذا وصف الشجاع
بشجاعته فان تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت
محمودا بها ومن حيث قيامها بمحلها كانت محمودا عليها فهما متغايران
ههنا بالاعتبار ولهذا يق وصفته بالشجاعة لاجل كونه شجاعا
وقس عليهما حال الممدوح به والممدوح عليه والمراد بالتعظيم ما
يتناول ظاهرا وباطنا لانه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد وخالفه
افعال الجوارح لم يكن حمدا حقيقة بل استهزاء وسخرية ولكن اعتبار
فعل الجنان والاركان من مطابقة الاعتقاد وعدم مخالفة افعال

الجوارح لفعل اللسان شرطا لكون فعل اللسان حمدا وليس شيء منهما
جزء من الحمد ولا جزئيا له بل خارج عنه فلا يتوهم اختلال
التعريف واما الشكر فهو فعل سواء كان باللسان او بالجنان
او بالاركان لما ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه والمراد بالفعل
المعنى المصدري وهو الشكر والفعل الذي هو الحاصل بالمصدر
وهو ما ينبئ عن تعظيم المنعم كالصلوة مثلا هو المشكور به وما
يكون ذلك الفعل بازائه ويتعلق الشكر به وهو الانعام خاصة
المشكور عليه فيكون متعلقه خاصا لاختصاصه بالانعام ومورده
عاما لانه تلك الثلاثة المذكورة واما الحمد فهو على عكس ذلك لان
مورده يختص باللسان ومتعلقه ما يعم الانعام وغيره فبينهما عموم
من وجه لوجود الشكر بدون الحمد في افعال القلب والجوارح ووجود
الحمد بدون الشكر في فعل اللسان بازاء ما عدا الانعام من الفضائل
واجتماعهما في فعل اللسان بازاء الانعام وكذلك بين المدح والشكر
لافتراق المدح عن الشكر من وجهين احدهما اذا كان الممدوح عليه
غير نعمة كما مر مثله وثانيهما بان وجود الحمد بدون الشكر وثانيهما اذا كان
مما ليس اختياريا وافتراق الشكر عن المدح واجتماعهما قد ظهر
عما ذكرنا في النسبة بين الحمد والشكر قال المحشي رحمه الله تعالى

لا يبعد

لا يبعد ان يق في ترك الموصوف ههنا اه اقول اعلم ان ههنا
ثلث مطالب الاول في بيان سبب ترك الموصوف والاكتفاء
بذكر الصفة مع ان المقام يستدعي ذكرهما معا لان كل واحد
من المحمود والمحمود به مما لا بد منه في الحمد والثاني في بيان سبب تخصيصه
لهذا الوصف من سائر الاوصاف بالذكر دون غيره والثالث
في وجه عدم الاكتفاء بالذات اما المطلب الاول ففيه وجوه
احدها ما ذكره المحشي اولا بقوله لا يبعد ان يق الى قوله وايضا وحاصله
انه في اقامة الصفة مقام الذات والصفة معا ايماء الى ما سيجيء
من عينية الصفات لذاته تعالى ففيه نوع من براعة الاستهلال
وانما قال نوع من براعة الاستهلال لان المشهور والمتعارف منه
ذكر ما يلائم المقصود قبل الخوض فيه واما عدم الذكر المشعر به فلا
كما لا يخفى واعترض عليه بانه ان اردت من عينية الصفات لذاته
تعالى المعنى المشهور التخيلي وهو ان يوجد صفات وذات وكانت
تلك الصفات عينه فلا شك في انه ليس مما سيجيء في هذا الكتاب
وان اردت به المعنى التحقيقي الذي سيجيء فيه وهو ان ذاته تعالى
بذاته يترتب عليه ما يترتب في الممكن على الذات مع الصفة وليس له
صفة حقيقة فعينية الصفات بهذا المعنى سلب للصفات ونفي

لها عن ذاته المقدسة ولا شك فى ان ذكر الصفة فى محل
الموصوف والصفة معا لا يشعر بانها عينه بهذا المعنى لان
ذكر الشئ لو لم يدل على ثبوته ووجوده فلا اقل من ان لا يدل
على نفيه وسلبه وعلى التقديرين فليس فيه نوع من براعة الاستهلال
بل يقول فى ذكر الذات دون الصفة يحصل ذلك النوع
من براعة الاستهلال لان فى ذكر الذات وحدها مع حذف
الصفة اشعار بان لا صفة له حتى يذكر اقول يمكن ان يجاب
عنه اولا بان اقامة الصفة مقام الذات والصفة معا يشعر بما
يستفاد من عينية الصفات لذاته تعالى فى بادى الراى
واول النظر ولما كان ذلك المعنى التخيلى وسيلة لانتقال
الذهن منه الى المعنى التحقيقى بالرجوع عنه اليه فى النظر الثانى
وجعل ذلك المعنى سببا لتبيين الثانى وتحقيقه بسهولة كما
عرف الموضوع بالمحل المتقوم بالنفس فى بادى الراى واول
النظر وبالمحل الذى لا يكون متقوما بذلك الحال بعد الرجوع
والنظر الثانى وجعل الاول وسيلة للانتقال الثانى الى الثانى
وتفهيمه بسهولة فيكون لذلك المعنى التخيلى اشعار بل دلالة على المعنى
التحقيقى لان كل ما جعل سببا لتفهيم الشئ ودائما يجعل واسطة

تعليم

لتعليمه فيحصل له دلالة على ذلك الشئ فيكون ايقاع الصفة
موقع الذات والصفة معا مشعرا بالمعنى التخيلى يشعر بما يجئ
من عينية الصفات لذاته تعالى بالمعنى التحقيقى الذى يرجع لا نفى
الصفات فيكون مشعرا بما يجئ بواسطة ولا شك فى ان ذلك
نوع من براعة الاستهلال فقوله رح ايماء لطيف الى ما يجئ اعم
من ان يكون الايماء بواسطة او لا بواسطة وثانيا بانه لما كان هذا
المقام موقعا لايراد الامرين وهما الذات والصفة معا فايراد امر
واحد فى مثله يشعر بانتفاء احد الامرين وينصرف ذلك الاشعار
فى مثل هذا المقام ظاهرا بالمحذوف ان لم يمنع مانع عنه واما اذا
منعه مانع كما فيما نحن بصدده وهو القطع بوجود الذات وثبوته
فى الخارج فيتعلق الاشعار بانتفاء المذكور والتعبير عن المحذوف
بالمذكور لاجل مناسبة بينهما والحاصل ان ايراد الصفة مقام الذات
والصفة معا مع القطع بوجود الذات يشعر بانتفاء الصفة والتعبير عن
الذات بها لان ايراد واحد فى موقع الاثنين يشعر بانتفاء احدهما
فعلى هذا يكون كلامه مشعرا بما يجئ من عينية الصفات لذاته تعالى
بالمعنى الحقيقى الذى يرجعه نفى الصفات ففيه نوع من براعة الاستهلال
وثالثا بان ذكر الصفة فى محل الذات والصفة معا يشعر بان

مصداقهما شخص واحد ووحده مصداق الذات والصفة ح
الى انتفاء مصداق الصفة وهذا معنى نفى الصفة وعينيتها له
تحقيقا كما سيجيء فيحصل نوع براعة الاستهلال هذا وانت خبير
بان ما ذكره المعترض من انه لو ذكر الذات وحذف الصفة
لكان مشعرا بان لا صفة له حتى نذكر وهو اشعار بما سيجيء من عينية
الصفات لذاته تعالى بالمعنى الحقيقى لا يخل بما ذكرنا من
الوجوه الثلاثة فى اشعار ترك الذات مع ذكر الصفة بما سيجيء
لانك قد عرفت ان هذا مقام لذكر الذات والصفة معا ففى
اقامة كل واحد من الذات والصفة مقام المجموع ايماء الى ما سيجيء
ونوع من براعة الاستهلال وعلى ما ذكرنا فقد ظهر اندفاع ما
اورد عليه من ان ذكر الذات فى مقام الذات لا يدل على نفى
الصفات كما لا يدل على مغايرتها للذات لان دلالته على نفى
الصفات انما يكون اذا كان غير مقتضى لظ فاما اذا كان
على مقتضى الظ فلا يدل عليه لان هذا المورد قد توهم ان هذا
مقام لذكر الذات فقط وقد عرفت انه ليس كذلك لان الحمد يقتضى
المحمود والمحمود به معا فالمقام انما هو لذكرهما معا فايراد كل واحد
منهما من غير صاحبه يكون على خلاف مقتضى الظ ويدل على



ما سيجيء ويحصل نوع براعة الاستهلال وثانيهما ما ذكره المحشى نا
بقوله وايضا واورد عليه بان اجراء الاوصاف على فرد هذا
العنوان واثبات التوحيد لفرد هذا العنوان لا يدل على كون
تلك الصفة بمنزلة الذات للفرد لان ما يجعل عنوانا للشيء ويحكم
عليه قد يكون ذاتيا وذاتيا له وقد يكون عرضيا له وهذا متعارف
شايع من غير اختصاصه بهذا المقام فليس بجعل مفهوم عرضى عنوانا
لاجراء وصف على شيء دلالة على غاية اختصاص ذلك المفهوم
بذلك الشيء بحيث يكون بمنزلة الذات له اقول هذا فى
غاية السقوط لانه ليس مراده رح كلما اذا جعل مفهوم عنوانا للحكم
على شيء ولاجراء وصف عليه يدل على اختصاصه به بحيث يكون بمنزلة
الذات له حتى يتوجه عليه ان اجراء الاحكام على شيء يكون مقصودا
بوجه من الوجوه لا يدل على اختصاص ذلك الوجه بذلك الشيء
اذ كثيرا ما يجعل العرضيات عنوانا للحكم على شيء كما يجعل الذاتيات
كذلك وهو متعارف شايع وليس له دلالة على اختصاص العرضى
بذلك الشيء بحيث يكون بمنزلة الذات له بل يكون مقصوده رح
انه يعلم اختصاص ذلك المفهوم بذاته تعالى كذلك من جعل هذا المفهوم
عنوانا لاجراء جميع الاحكام والاوصاف على ذاته تعالى بحيث

لا يحكم عليه فى هذا الفن بشئ الا على المتصود بهذا الوجه الا نادرا
قليلا لا يعبا به ولا شك فى انه اذا تصور شئ دائما بوجه من الوجوه وعبر
عنه فى جميع الاحكام والمواقع بذلك الوجه فيعلم من ذلك غاية اختصاص
ذلك الوجه بذلك الشئ بحيث يكون بمنزلة الذات له لا سيما اذا كان
توحيده تعالى توحيد فرد لهذا المفهوم لان معناه انحصار هذا المفهوم
فى ذلك الفرد الذى هو ذاته تعالى وغاية اختصاص المفهوم الذى يحصر
فى الفرد بذلك الفرد بحيث يكون بمنزلة الذات له فى نهاية الظهور
لا يوشك ان يشك فيه احد فلذلك الاختصاص يكون ذكر هذه الصفة
بمنزلة ذكر الذات فذكرها مع ذكر الذات بمنزلة التكرار ففى تركه
اشارة الى رعاية الاختصار والايجاز فى هذا الكتاب بحيث يحترز عن
لزوم ما هو بمنزلة التكرار وهذا نوع من براعة الاستهلال هذا
غاية توجيه كلام مدرج ويتجه فيه انه ليس لقوله لا يمكن تصور ذاته تعالى
بذاته وانما يصير معقولا لنا بالصفات زيادة فايدة فى الوجه الثانى لان
حاصله على ما عرفت بيان الاحتراز عن لزوم ما هو بمنزلة التكرار
وذلك يحصل بمجرد اختصاص تلك الصفة بالذات بحيث يكون بمنزلته
وليس لعدم امكان تصور الذات بذاته دخل فى هذا المقام بل المناسب
ان يجعل ذلك وجها ثالثا لترك الموصوف بان يقال فى تركهما

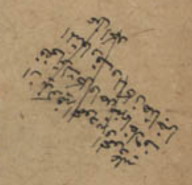
بل

9

ايماء لطيف الى ما سيجئ من ان تصور ذاته تعالى بذاته ممتنع وانما يعقل
بالصفات ففيه نوع من براعة الاستهلال وثالثها ما ذكرنا انفا من
الايماء الى ما سيجئ من امتناع تصور ذاته تعالى بذاته ورابعها هو الاشارة
الى انحصار مصداق هذه الصفة اى الوجوب الذاتى وفردها فى ذاته تعالى
بحيث لا يوجد لها فرد اخر حتى يحتاج الى اقترانها بذكر اسم جل ذكره فيصح
اشعار الى ما سيجئ من توحيده تعالى وهذا ايض نوع من براعة الاستهلال
وخامسها انه لما صارت هذه الصفة لشدة اختصاصها بالذات بحيث
يتبادر منها ذاته تعالى فهى يدل على الذات والصفة معا ففى ايرادها
مقامهما ايماء الى انه راعى فى الكتاب للاختصار والايجاز اى الكلام
بحيث يستنبط من عبارة واحدة مطالب متعددة يجب ذكرها فيه ولكنها
لو ذكرت صريحا او منفردا يوجب التطويل فراعى فيه الاختصار
المطلوب مع عدم تفويت المعانى المقصودة كالاكتفاء بايراد هذه
الصفة التى يدل عليها وعلى الذات فى مقام ذكرهما معا عن ايراد كل واحد
من الذات والصفة فيه وهذا ايض نوع من براعة الاستهلال وسادسها
هو مراعاة التفخيم وتعظيمه تعالى شانه وتقدست اسماؤه واما
المطلب الثالث ففيه وجوه ثلاثة الاول ما ذكره المحشى فى
طى الوجه الثانى من المطلب الاول وحاصله انه لغاية اختصاص ذلك

لان المراد بواجب الوجود فالمتبادر
هو الواجب بذاته لان المطلق ينصرف
الى الفرد الكامل منه

الوصف بالذات وانطوائه على سائر الصفات اذ هو معدن لكل
كمال ومبعد عن كل نقصان قد خصه بالذكر من صفاته العلى فما
ذكره فى الوجه الثانى مشتمل على ذلك الوجه من المطلب الثالث
ايضا ولهذا قد فرع عليه قوله واختار هذه الصفة من بين الصفات و
الثانى انه لما كانت هذه الصفة مستتبعة لسائر الصفات فاراد
الاشارة بتخصيصها بالذكر لما سيجئ من ان الواجب بذاته ذاته
كافية فى ما له من الصفات فهذا براعة الاستهلال والثالث
هو الاشعار بان راعى فى هذا الكتاب للاختصار والايجاز
من ذكر ما يستتبع امرا واحدا او امورا متعددة مطلوبة بحيث
يكون انفرادها بالذكر يفضى الى التطويل ففيه ايضا براعة الاستهلال
واما المطلب الثالث ففيه ايضا وجوه ثلاثة احدها ما
ذكره المحشى بقوله واما عدم الاكتفاء الخ وقيل فيه بحث لان المحمود به ههنا
مفهوم من الحمل الدال على الحمد الانشائى الذى لا يكون بعد المحمود
فلو لم يذكر الصفة لم يحتج اليه لان المحمود به مفهوم البتة من ذكر
الحمد فلا يحتاج الى ذكره اقول يمكن ان يجاب عنه
بان مراده رح هو ان المتعارف والمشهور فى الحمد الانشائى الذى
ان يذكر فيه المحمود به والمحمود عليه ففى ترك كل واحد منهما خلاف

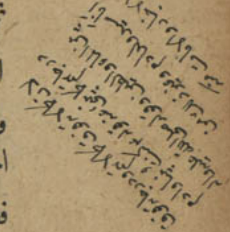




المتعارف ولما كان هذا جزءا عن الحمد الانشائى الذى يتعارف ان
يذكر فيه المحمود به فينبغى ذكره ههنا ايضا ليطابق الخبر للمخبر عنه صريحا و
للافصاح بانه متعارف بذكر المحمود به فالقول بان لا الحمل عليه على
تقدير تركه خارج عن قانون المناظرة هذا اذا كان المذكور ههنا
حمدا خبريا على ما هو الظ واما اذا حمل على الانشائى على ما عرفت فما ذكره
مما لا يوشك ان يتوهم فيه احد وثانيها هو مراعاة التعظيم والتفخيم
وثالثها هو الاشارة الى امتناع تصور ذاته تعالى بذاته كما هو مثله
فى المطلب الاول ثم المصرح على نعمائه النعماء
كالسراء والضراء ما انعم به عليك ولما كان المحمود عليه من الصفات
ينبغى ان يتبع انعامه لكنه لرعاية السجع مع دلالته عليه قال النعمائه وفى
تخصيصه بالذكر ليحققه فى ضمن الشكر ايماء الى انه قد يراعى فى هذا الكتاب
ايراد المسائل بحيث يشتمل كل منها على امر وامور اخر من المسائل والدلائل
والنكات وغيرها وبالغ فى ادراج المسائل وغيرها فيه باى وجه كان
مبلغا لا يفوت منه شئ يعتد به وهذا براعة الاستهلال واشارة الى
ان تصنيف هذا الكتاب من جلائل نعماء الله تعالى قد انعم به عليه
فهذا القول منه ذكر لهذه النعمة اقتداء بما فى التنزيل وَأَمَّا
بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ وقد يظهر من هذا نكتة لطيفة اخرى للعدول

عن لفظ الانعام بالنعماء وهي حديث النعمة المامور به في
ظاهر الاية قوله المص والصلوة على سيد انبيائه
قد يتوهم ههنا ان الصلوة في اللغة لما كانت بمعنى الدعاء والدعا
اذا استعمل باللام فللخير واذا استعمل بعلى فللضرر فيلزم ان
يكون الصلوة المستعملة بعلى للضرر وانت خبير بانه لا يلزم
من كون احد المترادفين مع الصلة المخصوصة للضرر ان يكون
المرادف الاخر ايضا كذلك لان الصلة من لوازم الالفاظ
ثم اللام ههنا للاستغراق يعني صلوة الله تعالى وملائكته والناس
اجمعين على سيد انبيائه وانما لم يذكر الموصوف ههنا للتفخيم
والتعظيم ولعدم ذهاب الوهم الى غيره صلى الله عليه وآله لغاية
اختصاص هذا الوصف بذاته فذكره مغن عن ذكر اسمه
ففيه رعاية لنوع من براعة الاستهلال حيث راعى الايجاز
بذكر ما هو مغن عن ذكر الغير ثم اختيار هذه الصفة من بين
الصفات لكونها اشد اختصاصا به ومنبعا لسائر الصفات
الكمالية لان الموصوف بتلك الصفة متصف بجميع الصفات
الكمالية فلما كانت هذه مستتبعة لسائر الصفات ففيه براعة
الاستهلال كما مر مثله سابقا وانما قال سيد الانبياء ولم يقل

سيد



سيد الرسل مع كون الرسول اخص من النبي اما اولا فلرعاية السجع
واما ثانيا فلان سيادة الانبياء يدل بالمطابقة على سيادة
الرسل لان المراد بالانبياء ههنا جميع الانبياء كما يدل عليه
جمع المضاف المفيد للاستغراق ولا شك في دخول الرسل
في ضمن جميع الانبياء واما سيادة الرسل فلا يدل على سيادة
الانبياء الا التزاما بان يقال من كان سيد الرسل فهو
سيد الانبياء غير الرسل بطريق الاولى والمطابقة اولى في
الدلالة من الالتزام واما ثالثا فللايماء الى ما سيجي من بحث
النبوة وهو براعة الاستهلال ثم عدم الاكتفاء بذكر اسمه ع
انما هو لتفخيمه وتعظيمه ص قوله المص وعلى اكرم
اكرم احبائه اقول الكرم السماحة والاصالة
بل الجودة في كل شيء وضده اللوم والاحباء جمع الحبيب وهو
قد جاء بمعنى المحب وبمعنى المحبوب والمعنى الثاني منه متعارف
شايع بحيث يكون ذلك ما هو الظ والمتبادر منه فهو اما حقيقة
عرفية او مجاز شايع فينبغي حمله عليه كما فعله السيد والشارح
حملا للكلام على ما هو الظ والمتبادر منه في عرفهم وايراد الملح هو
ادخل واتم في مقام المدح لان كون المرء محبوبا يدل على

كما نقله ابن جني عن قوم
منه

زيادة فضل وشرف لا يدل عليه كونه محبا والضمير راجع الى
سيد انبيائه يعني والصلوة على اكرم احباء سيد انبياء
واجب الوجود وعلى هذا فليس في ارجاعه اليه عن تفكيك الضمير
كما يتوهم في هذا المقام لان التفكيك انما يلزم اذا جعل راجعا
الى سيد الانبياء فقط واما اذا جعل مرجعه مجموع سيد الانبياء
والضمير الراجع الى واجب الوجود فليس فيه تفكيك وحاصله انه
اذا كانت ضمائر متعددة متعاقبة راجعة الى شيء واحد وجعل
مرجع ضمير اخر شيئا آخر مع ذلك الضمير الراجع الى ذلك
الشيء الاول من حيث هو راجع اليه كما فيما نحن فيه فهو ليس
من باب التفكيك وانما يكون ذلك اذا لم يكن ذلك الضمير
الاول من حيث هو راجع الى مرجعه داخلا في مرجع الثاني
كما صرح به في كتب العربية ثم لا يناسب ان يكون الضمير راجعا
الى قوله واجب الوجود لان الموصوف ح اما ان يكون جمعا بل
او مفردا وعلى الثاني اما ان يكون متناولا للمتعدد ام لا
يكون معينا وعلى الاولين فاما ان يكون المفضل متناولا للنبي
صلى الله عليه واله وح يلزم عدم توافق القرائن حيث ذكر الرسول
مرتين احديهما بقوله سيد انبيائه والاخرى في ضمن قوله اكرم

احبائه

احبائه مع انه خلاف الظ والمتعارف لان الظ والمتعارف
هو تخصيص هذا المقام بذكر الصلوة على مستحقها من امته ع فقط
واما ان لا يكون متناولا له ع وح يلزم ان يكون غيره صلعم من امته
اكرم منه سواء كان المراد بافعل التفضيل الزيادة على
جميع ما عداه مما اضيف اليه او الزيادة مطلقا وهو ظ البطلان
اما على الثاني فظ واما على الاول فلان المفضل عليه جمع مضاف
يدل على الاستغراق فيكون متناولا للنبي صـ ايضا فالقول باخراجه
عن ما اضيف اليه بتخصيصه بغيره ع يخالف ما يقتضيه ظاهر
اللفظ وعلى الثالث فاما ان يكون ذلك المعين هو النبي صـ وح يلزم
تكرار الصلوة على النبي صـ في مقام الايجاز مع ترك الصلوة على
اله وهو خلاف الظ والمتعارف على انه ايقاع للشيء في غير موقعه لانه
تكرار الصلوة عليه صـ في مقام الصلوة على غيره او يكون غيره وح يلزم
تفضيل غيره عليه ع كما ذكرنا وهو بط هذا لكن يمكن ان يورد عليه من
وجهين احدهما ان المراد بالموصوف غيره صلعم سواء كان مفردا معينا
ام لا ولا يلزم تفضيل غيره عليه ع لخروجه صـ عن ذلك الحكم من وجهين
الاول بالاستثناء العقلي وتخصيصه لمعنى العام المستفاد من الصيغة
(اي تخصيص العقل منه)
باعداه صـ والثاني بما يفهم من سوق الكلام اذ يفهم منه انه وجه

فيتوهم انه يشترط في الاستثناء العقلي
ان يكون ذلك الاستثناء ببديهة العقل
وهذا مما لا يذهب اليه احد بل انما هو
ان يكون ذلك الاستثناء بحكم
العقل سواء كان بالبديهة
او بالدليل منه

الصلوة على من عداه عم من اله واصحابه والتمدح له بعد توجيهها
عليه عم انما هو بسبب كونه من اله واصحابه ومع ذلك لايتصور
تفضيله عليه عم لايق وعلى هذا يكون معنى ثالثا لان افعل التفضيل
على ما عرفت اما ان يكون بمعنى الزيادة على جميع ما عداه مما اضيف
اليه او جميع ما عداه مطلقا من بنى نوعه وخروج الشئ عن الحكم
ههنا بالاستثناء العقلى او بما يفهم من سوق الكلام يوجب ان
يكون معناه ح الزيادة على بعض ما عداه مما اضيف اليه او بعض
ما عداه مطلقا لانا نقول انما يلزم ان يكون هذا معنى ثالثا لو
يفهم خروجه عن ذلك الحكم من الصيغة وليس كذلك بل انما يفهم
من استثناء العقل او من سوق الكلام نعم يتوجه عليه انه على هذا
يكون مجازا او اذا كان الضمير راجعا الى سيد الانبياء يكون
حقيقة وظاهرا فعلى هذا مخالفة للظاهر مع ان الحقيقة خير من المجاز
وثانيهما ان ما ذكرت قد يجرى مثله فيما اذا كان الضمير راجعا
الى سيد الانبياء ايضا بالنسبة الى ساير الانبياء عم لانهم انما
يكونوا داخلين فى المفضل ام لا والاول يخالف الظاهر والمتعارف
والثانى يوجب تفضيل من ليس نبيا على ساير الانبياء مما عدا نبينا عم
على انه اذا كان بالمعنى الثانى اى الزيادة على جميع ما عداه مطلقا

لحز.

من بنى نوعه يلزم تفضيل الال والاصحاب اذا كان المفضل مفردا
متناولا للمتعدد او واحد منهم اذا كان مفردا معينا على سيد الانبياء
ايض والجواب عنه فيما اذا كان افعل التفضيل بالمعنى الاول فمن
وجهين احدهما انه لما كان الطو المتبادر من احباء النبى صم
هو المومنون من امته عم حتى انه قد صار حقيقة عرفية او مجازا شايعا
فى هذا المعنى وعلى هذا يكون معناه الزيادة على جميع ما عداه من
المومنين من امته عم فلا يلزم تفضيل غيرهم عليهم السلم عليهم لو لم يكونوا
داخلين فى المفضل وثانيهما انه ليس فى اعتبار زيادة الال والاصحاب
على ما عداه صم من ساير الانبياء فى فرد ما من افراد الكرم كما يجئ
فى تحقق معنى الصيغة محذور لان علماء امته عم اذا كانوا فى الفضل
كانبياء بنى اسرائيل فلا محذور فى ان يكون اله واصحابه يزيدون عليهم
زيادة بوجه ما وفى فرد ما من افراد الكلام كما لا يخفى مع ان مقام
الحمد والمدح مقام الادعاء ويجرى فيه امثال ذلك كما يظهر من
التتبع واما الجواب عنه فى ما اذا كان بالمعنى الثانى ففى لزوم
تفضيل الال والاصحاب على غيره صم من ساير الانبياء فهو الجواب
الثانى بعينه واما فى لزوم تفضيلهم على نبينا صم فالجواب عنه
هو الايراد الاول الذى اوردناه على ما ذكرنا من بيان انه لا يناسب

الفرق بين هذا وبما ذكرنا انه
نطيح نظر لان لفظ الاحباء هنا
قد يضاف الى واجب الوجود ويقبل
ظاهر الى جميع محبيه تعالى انبيا كانوا وغير
نبى فتخصيصه بما عداه صم فى الغالب
واما ههنا فقد كان يضاف الى النبى صم
وبما ذكرناه من خروج الانبياء عنه
تخصيصه بالمومنين من امته انما هو الظ
والمتبادر منه فحمله على غير هذا المعنى
يكون على خلاف الظ منه

ان يكون مرجع الضمير قوله واجب الوجود وحاصله على ما عرفت
انه ص مخرج عن ذلك الحكم بالاستثناء العقلي وبما يستفاد من
سوق الكلام وقد عرفت ما يرد عليه من انه يلزم ان يكون مجازا
فالوجه الذي ذكرنا انما يدل على ان ارجاع الضمير الى سيد الانبياء ع
راجح بالنسبة الى ارجاعه الى واجب الوجود تعالى فيما اذا حمل افعل التفضيل
بالمعنى الاول واما لو حمل على المعنى الثاني فليس في ان يكون راجعا
اليه ع رجحان واولوية بالنسبة الى ان يكون راجعا الى واجب الوجود
بهذا الوجه لاشتراكهما في انه يكون صيغة التفضيل مجازا ومخالفا
لما هو الظاهر منه فتامل والاولى ان يقال في بيانه انه لا يناسب ارجاع
الضمير الى واجب الوجود انه لما كان المتعارف في هذا المقام
ان يضاف من يصلي عليه الى النبي ص كقولهم آله واصحابه وغير ذلك
باي عنوان يعبر عنه به ليشعر بان استحقاق الصلوة لهم انما هو لزيادة
ارتباطه واختصاصه به وشدة انتسابه اليه وكثرة منزلته عنده ع
ويعبر عنه ههنا باكرم الاحباء ويضاف الى ضميره الظاهر على ما هو
المتعارف في هذا المقام ان يكون ذلك الضمير راجعا اليه ع ولا
ان يرجع الى قوله واجب الوجود لانه مما يخالف الظاهر والمتعارف
ههنا فتدبر ثم اقول الظاهر والمناسب ان يكون مراده باكرم الاحباء

هو امير المؤمنين عليه السلام لانه ع هو المتبادر والظاهر منه في عرف
الشيعة فهو اما حقيقة عرفية او مجاز شايع فيه ولتوافق القرائن ذكر
واحد في كل واحد منهما وللاشارة الى ما سيجيء من انه ع افضل
الآل والاصحاب واكرمهم واجلهم بحيث لو اشرك غيره معه
ولو كان من كمل اولاده العظام ع في مقام الصلوة عليه والتمدح له
كاد ان يخل برعاية الادب بل ينبغي افراده بالصلوة عليه ع بعد الصلوة
على النبي ص ففيه براعة الاستهلال وللاكتفاء بالصلوة على
من هو اصل الآل والاصحاب الذين لهم استحقاق الصلوة
ايماء على ما يراعى في هذا الكتاب من الاختصار والايجاز وللاشعار
بانه في هذا الكتاب لا يقتدي باحد بل انما هو تابع لما هو الحق عنده
كما انه في هذا المقام لا يسلك مسلك المصنفين وعلى هذا فيكون
الزيادة المعتبرة في الصيغة اذا كانت بمعنى الزيادة على ما اضيف
اليه الزيادة في اصل الفعل هذا ومن جملة ما ذكرنا انفا وسالفا قد
ظهر لك وجه عدم ذكر الموصوف مع الصفة وتخصيصها بالذكر
من سائر الصفات وعدم الاكتفاء بذكر الموصوف فتذكر قال
الشارح اي على آله اقول لما استشعر السيد والشارح في تعيين
الموصوف كما يشعر به افراد الصفة محذوفين احدهما هو التخصيص

بلا مخصص لعدم اختصاص احدهم باستحقاق الصلوة عليهم وثانيهما هو
المخالفة لشريعة المصنفين وطريقتهم حملاه على الاستغراق لكن الشو
حمله على الاستغراق بمعنى المجموع كما صرح به والسيد على الاستغراق
بمعنى كل واحد واحد على ما هو الظ كلامه وانما قلنا على ما هو الظ كلامه لان
استعمال كلمة من على الاستغراق التفصيلي مشهور متعارف بخلاف
الاستغراق الاجمالي بل الجزاء استعمال الثاني فيهما مما لا يساعده
الاستقراء كما صرح به المحشي ثم لا يذهب عليك انه لو حمل الموصوف
على الاستغراق التفصيلي كما فعله السيد لكان اولى من حمله على الاجمالي
كما فعله الشارح لدلالته على استحقاق كل واحد واحد منهم للصلوة دون
الاستغراق الاجمالي هذا وقد عرفت اندفاع المحذورين على ما مر
من وجه تخصيصه ع بالذكر ههنا ومن اندرج لم يبال بخلاف المتقدم
بل هي مطلوبة ههنا ثم قوله وح لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا
دفع لما يتوهم ههنا من انه لا يجوز ان يكون الموصوف جمعا لان الصفة
مفردة ويجب مطابقتها فيجب ان يكون مفردا وحاصله انه اذا كان
اسم التفضيل بمعنى الزيادة على ما اضيف اليه فلا يجب حصول المطابقة
للموصوف افرادا وجمعا بمعنى انه لا يجب ان يكون الموصوف مطابقا
للصفة افرادا حتى يجب ان يكون الموصوف مفردا كلما اذا كانت الصفة

مفردة

مفردة بل يجوز ان يكون الموصوف جمعا فيما اذا كانت الصفة
مفردة ولا يجب ان يكون الصفة مطابقة للموصوف جمعا حتى
تجب ان يكون الصفة جمعا كلما اذا كان الموصوف جمعا بل يجوز
ان تكون الصفة مفردة فيما اذا كان الموصوف جمعا هكذا ينبغي
تفسير هذا الكلام لا ما هو الظ منه وهو انه لا يجب مطابقة الصفة
للموصوف ههنا افرادا وجمعا حتى يرد عليه انه مطابقة الصفة للموصوف
ههنا وان لم يجب جمعا لكنها تجب افرادا الضرورة وجوب افراد
الصفة ههنا كلما اذا كان الموصوف مفردا فالصواب ههنا
اما ترك لفظ الافراد وتبديله بالتثنية لانه كما لا يجب مطابقة
الصفة للموصوف جمعا لا يجب تثنية ايضا اعلم ان سبب عدم وجوب
المطابقة فيه انه مشابه لاسم التفضيل المستعمل مع كلمة من من وجهين
احدهما انه كما يجب ان يذكر المفضل عليه في اسم التفضيل المذكور
مع من يجب ان يذكر فيه ايض وثانيهما انه كما يجب ان يكون المفضل من
جنس المفضل عليه في اسم التفضيل المستعمل مع من يجب ان يكون
فيه ايض كذلك ولما كان لا يجب مطابقة الصفة للموصوف في المشبه به
تثنية وجمعا بل يجب لزوم عدم تطابقهما لوجوب كونها مفردة
سواء كان الموصوف مفردا او تثنية او جمعا ولا يجب مطابقة الموصوف

للصفة فيه افراد احتى يجوز ان تكون الصفة مفردة ولا يكون الموصوف
كك فيجوز ان يكون الصفة في المشبه ايض مطابقة للموصوف تثنية و
جمعا وان لا يكون الموصوف مطابقا للصفة افرادا لتلك المشابهة
ويجوز ان يكون الصفة فيه مطابقة للموصوف فيهما والموصوف مطابقا
للصفة في الافراد لان الاصل ان يكونا متطابقين فلاسم التفضيل
المضاف على المعنى الاول جهتان احديهما جهة تشابهه لاسم التفضيل
مع من وثانيهما جهة كون الاصل ان يطابق الصفة والموصوف فمن
جهة الاولى يجوز عدم المطابقة بينهما فيه ومن جهة الثانية يجوز المطابقة
بينهما فيه واما عدم جواز مطابقة الصفة للموصوف تثنية وجمعا في اسم
التفضيل المستعمل مع من فلان علامة التثنية والجمع ان زيدت بين
اسم التفضيل ومن كلمة من يلزم ان يكون في وسط كلمة واحدة زيدت علامة
التثنية والجمع وهو لا يجوز وان زيدت بعد كلمة من يلزم ان يكون تلك
العلامة زيدت في كلمة غريبة لانه اسم التفضيل وهو ايض لا يجوز والحاصل
ان لاسم التفضيل وهو ايض لا يجتمع مع كلمة من جهتين فلا يقبل علامتهما
بعد من لجهة وقبل من لجهة هذا واما افعل التفضيل المضاف بالمعنى الثاني
فليس لجهة المشابهة بافعل التفضيل المستعمل بمن مع في شيء من الامرين
فيتعين فيه المطابقة ثم شرع قوله ويحتمل بناء على مذهبه الخ اشارة الى ضعف

هذا

هذا الاحتمال لاشتماله على الحذف ودين اللذين قد ذكرناهما انفا و
قد عرفت اندفاعهما وانه مناسب ههنا ولما كان ما ذكره بقوله
بل وان لا يكون اه اضعف منه لانه يرد عليه مع ما مر انه يخل بتعظيمه
وتفخيمه ع مع عدم توافق القراين في هذه النسخة قد اشار الى زيادة
ضعفه بلفظ بل الدالة على الاضراب والترقي فهو اضراب عن الاحتمال
الثاني وهو ان يريد به عليا ع وان يكون على حرف اجراء وح فيكون
معطوفا عليه بالواو في قوله وان لا يكون محذوفا فامقدرا تحت كلمة
بل فيكون معناه بل يحتمل ان يريد به عليا ع وان لا يكون المكتوب بصورة
على حرف اجراء اه والحق ان هذا الاحتمال الثالث ضعيف لما ذكر
ولتفويت الفوايد التي يندرج في طي حذف الموصوف مع ذكر الصفة
كما مر وما وجد في بعض النسخ من التصريح باسم الله تعالى مقدما او باسم
النبي صلعم موخرا فمن تصرف الناسخ كما صرح به السيد س ق
الخ على معنى الزيادة مطلقا اه الظاهر انه قد اراده من الزيادة مطلقا
المعنى الثالث الذي هو احد المعنيين الحقيقيين وقد عرفت انه لا يصح
لانه يلزم تفضيل الال والاصحاب على نبينا صلعم واخراجه عن المفضل عليه
باستثناء العقل او بما يستفاد من سوق الكلام تسليم لعدم صحة حمله على
المعنى الثالث الذي هو احد المعنيين الحقيقيين فلو لم يلزم ان يكون معنا

ثم الثاني فلا شك في انه معنى مجازي لافعل التفضيل كما مر مفصلا ولو حمل كلامه
رح على انه اراد ذلك المعنى المجازي بعيد جدا على انه سيصرح بان
ارتكاب المجاز في ما اذا كان للكلام وجه صحيح ظ في قوة الخطا هذا
ثم لما استشعر انه يقتضي تخصيصه قدس سره اسم التفضيل بحمله على المعنى
الاول نظرا الى التصريح المذكور بين انه ما ذكره رح من ان
عدم تقدير الموصوف متعددا ليمكن حمله على المعنى الثاني بين في حاشية
الحاشية ان ذلك التصريح من السيد س لا يابى عن حمل كلامه عليه واشار
بعنوان العلاوة الى ان المنافاة مندفعة عن الاصل لا يحتاج في دفعها الى
ما ذكره فيها بان يقتضي تخصيصه س اسم التفضيل ههنا بالحمل على المعنى
الاول للكثرة والشيوع لا ينافي لاشعاره بامكان حمله على المعنى الثاني
ايض على ان ذلك التصريح منه س ايض لا يابى عن حمل كلامه قدس سره على
انه قد حمل افعل التفضيل ههنا على المعنى الثاني اذ لا يعتبر فيه اه والاوجه
ان يقتضي غرضه من حاشية الحاشية بيان امكان حمل كلامه س على عكس ما
حمله عليه في الاصل وبيانه انه رح حكم في الاصل بانه س حمل اسم التفضيل
على المعنى الاول للكثرة والشيوع حيث صرح بكون المفضل من
جنس المفضل عليه واشار الى امكان حمله على المعنى الثاني حيث قدر الموصوف
مفردا متناولا للمتعدد وحكم في حاشية الحاشية بانه يمكن ان يحمل كلامه س

على انه حمل اسم التفضيل على المعنى الثاني حيث قدر الموصوف مفردا
متناولا للمتعدد والتصريح المذكور لا ياباه كما ذكره بل المتوهم
منه الاشعار بامكان حمله على المعنى الاول على عكس ما ذكره في الاصل
فيكون غرضه رح فيها توجيه اخر لكلامه س ولذلك اورده على
طريق العلاوة وقوله ثم ما ذكره س دفع لما يترائى ههنا من انه
لو حمل الاستغراق على الاستغراق بمعنى المجموع فيكون معنى قوله
في بيان الموصوف ما يتناول متعددا اما تناوله من قبيل تناول الكل
للاجزاء وهو مجموع الال والاصحاب وهذا صحيح متعارف لكنه
لو حمل على الاستغراق بمعنى كل واحد واحد فيكون معناه ما تناوله
من قبيل تناول الكلي للجزئيات وهو المفهوم الكلي فيلزم ان تكون
الصلوة متعلقا بالمفهوم الكلي وهذا كما ترى وحاصل الدفع
ان قوله ما يتناول متعددا بيان لعنوان الموصوف ومفهومه لا لما
هو الموصوف حقيقة بل الموصوف الحقيقي الذي هو المحكوم عليه بالصلوة
هو افراد ذلك المفهوم فلا يلزم تعلقها بالمفهوم ولما يتوجه عليه ان
يق فعلى هذا يكون الموصوف الحقيقي هو المتعدد الذي افراد
لذلك المفهوم فينبغي في بيان الموصوف ان يق بل متعددا لانه موصوف
بالحقيقة لا ما يتناول متعددا اجاب عنه بقوله ولعله قدس سره

قال لما يتناول اه ومحصوله انه ولو كان كذلك لكنه قد عبر عن ذلك
المتعدد بالمفهوم الكلي للتنبيه على ان الموصوف المقدر ههنا المفرد
يتناول المتعدد فالمحكوم عليه بالصلوح والموصوف الحقيقي وان كان
هو الافراد الذي يعنون ويعبر عنه بهذا العنوان لكن تقديرها
بهذا العنوان انما هو لاجل امكان حمل افعل التفضيل ههنا على كل واحد
من المعنيين لانه لو قدر متعددا كما فعله الشارح فيتعين ح المعنى الاول ثم
قوله وقوله اعني من اتصف اه يمكن ان يكون تحقيقا وتبيينا لكلامه
قدس سره ويمكن ان يكون دفعا لما يتوهم ههنا من ان قوله اعني من
اتصف في تفسير قوله ما يتناول يابى عن حمله على ما يتناول من قبيل
تناول الكلي للجزئيات لانك قد عرفت انه مفرد وهذا بيان للمتعدد
فلا يوافق ح بين المفسر والمفسر وحاصله انه يمكن ان يكون المراد من اتصف
نفس هذا المفهوم وح يطابق او يكون معناه ما ذكرت لكنه لا
يكون تفسيرا للمتناول بل يكون بيانا للمتعدد المتناول ثم قوله لا
اه دفع لما يتوهم ههنا في الجواب عن اصل الايراد وتقريره ظاهر
مراده بالزيادة في الجملة اقول اعلم ان الزيادة المعتبرة في
افعل التفضيل هو الزيادة في مهية الفعل وطبيعته التي يكون معنى
للمصدر المتعدد المعتبر فيه باجماع ائمة العربية كما يظهر من كلام

صاحب

صاحب المفتاح وقد ذهب اليه السيد قدس سره ايضا ولما كان تحقق
الطبيعة وتحصلها في الوجود الاصلي في ضمن الفرد فاتصاف
الطبيعة المحصلة المتحققة بالزيادة انما يكون في ضمن الفرد واتصافها
بها قد يكون ناشيا من قبل اتصاف الفرد بها لان اتصاف
فرد شيء بصفة مستلزم لاتصاف ذلك الشيء بها بل اتصافه عين اتصاف
ذلك الشيء بها على ما سيجيء تحقيقه ان شاء الله وقد لا يكون كذلك مثلا
اذا فرضنا ان يكون زيد بعلم الطب فقط ويكون اطب من عمرو ويكون عمرو
بعلم الطب والمساحة ايضا فيصدق على زيد انه اعلم من عمرو ومعناه
انه زايد في اصل العلم وطبيعته على عمرو من حيث تحققها في ضمن هذا
الفرد منها كما يصدق عليه ايضا انه زايد على عمرو في فرد العلم وقسم لكن
الاول انما يكون مفهوم لفظ اعلم ومعناه الحقيقي والثاني انما يكون
مصداقه فلو اطلق ولم يرد به المعنى الثاني يكون مجازا كما اذا اطلق
واريد به الزيادة من جميع الوجوه اي الزيادة في جميع اقسام العلم فانه
ايضا مما لا يكون معنى حقيقيا له فاتصاف الطبيعة بالزيادة ههنا
انما ينشا من قبل اتصاف الفرد بها ويصدق على عمرو انه اعلم من زيد
بمعنى انه زايد في طبيعة العلم على زيد لكن من حيث تحققها في
ضمن مجموع الفردين فاتصاف الطبيعة ههنا بالزيادة لا يكون ناشيا

من قبل اتصاف الفرد بها بل شیٔ من الفردین لا یتصف بالزیادة
ههنا اصلا لان الطب ههنا ناقص والمساحة لا یوجد فی زید
اصلا حتی یتصور الزیادة فیها علیه بل انما یکون اتصافهما بها ههنا
لاجل انه قد یتحقق فی زید فرد واحد منهما ویتحقق فی عمرو اثنان فزید
زاید علی عمرو فی طبیعة العلم من حیث تحققها فی ضمن الطب فقط
وعمرو زاید علیه فیها من حیث تحققها فی ضمن مجموع الطب والمساحة
وح لا یتوهم تفضیل الشی علی نفسه قطعا اذا تمهد هذا فنقول
فی توجیه کلام الاستاد انه قد جعل الزیادة المعتبرة فی الصیغة
الزیادة فی طبیعة الفعل وحمل کلام السید س بعد جعل الموصوف
امرا متناولا للمتعدد لدفع السؤال المشهور لما استشعر ان
تلک الزیادة لما کان تحققها فی ضمن الاقسام الثلاثة لانها قد یتحقق
فی ضمن الزیادة فی قسم الفعل وقد یتحقق فی ضمن الزیادة من جمیع
الوجوه وقد یتحقق فی ضمن الزیادة فی الطبیعة المقیدة بعدم کونها
ناشئة من قبل الفرد فربما یتوهم ان المراد ههنا هو الزیادة المتحققة
فی ضمن الاخیرین وهو مستلزم لتفضیل الشیٔ علی نفسه اشار
بقوله فی الجملة الی ان المراد هو الزیادة بوجه ما ای الزیادة فی
اصل الفعل وحقیقته المتناولة للاقسام الثلاثة لکن تحققها

فی ضمن

فی ضمن الزیادة فی قسم الفعل فقوله فی الجملة تحقیق الزیادة المعتبرة
فی مفهوم الصیغة مع قطع النظر عن الاضافة وغرضه من ذلک
التحقیق دفع توهم ان المراد هو الزیادة المتحققة فی ضمن الاخیرین
لانه لو اعتبر الزیادة فی طبیعة الفعل ههنا فی ضمن الزیادة مع
من جمیع الوجوه او الزیادة فی طبیعة المقیدة بان لا یکون ناشئة
من قبل الفرد بمعنی ان لا یتحقق فی احد ویتحصر فی فرد والمعترض قد
حمل کلام الاستاد علی انه قد اراد بالزیادة المعتبرة فی الصیغة الزیادة
فی قسم الفعل فاورد علیه انها انما یکون الزیادة فی طبیعة الفعل فاذا
حمل علی الزیادة فی قسم الفعل کان معنی اخر لافعل التفضیل وهو لم یرد بهذا
المعنی قط وح فالحق فی الجواب انه رح لم یرد ان الزیادة فی قسم الفعل
هو الزیادة المعتبرة فی مفهوم الصیغة ویکون الصیغة ههنا مستعملة
فیها لیلزم ما ذکرت بل انما یکون المراد ان هذه مما یصدق علیه ما هو معتبر
فی مفهوم الصیغة وما یکون تحققه فی ضمنها وهو الزیادة فی اصل الفعل
وطبیعته لان کلما یصدق علیه الزیادة فی قسم الفعل یصدق علیه
الزیادة فی اصل الفعل ایضا کما مر ومقصوده ان المراد بالزیادة
ههنا الزیادة فی طبیعة الفعل اذا کانت متحققة فی ضمن الزیادة فی
قسم منه لا فی ضمن الاخیرین لیلزم المحذور لکنه رح قد بنی الجواب علی

ما فهمه المعترض وحمل كلامه عليه وان كان فاسدا فى نفسه على سبيل التنزل
والاستظهار فاجاب عنه اولا بان الزيادة المعتبرة فيها هى الزيادة
فى قسم الفعل ويدعى انه مما نص عليه ائمة اللغة ونقل كلام بعضهم فى مقام
الاستشهاد فى الحاشية الجديدة ولما كان هذا الجواب مما لا يستقيم
على ما هو الحق فاسد على زعمه فعدل عنه الى الجواب الثانى وقال
ولو سلم اه ولا يبعد ان يوخذ لفظ التسليم اشعار بضعف الاول هذا ما
لخصته من جملة ما يعلم ويستنبط من كلام الاستاد فى الجديدة وغيرها
ومما ذكره المحشى غفر الله له مع شموله بعض الفوائد المتروكة فى كلام المحشى
غفر الله له مما يتم به توجيه الاستاد بحيث يندفع عنه القصور والايراد
كما لا يخفى على من نظر اليه واجاد مع انه يسهل به حل كلام المحشى ودفع بعض
الشكوك عنه كما سيجى ان شاء الله قوله فذلك تحقيق للزيادة
المعتبرة اقول لما راى الاستاد ان تحقيق مفهوم الصيغة
المجردة عن الاضافة لا دخل له ههنا بل يكون موقعه كتب النحو والصيغة
الواقعة ههنا هى الصيغة المضافة لا المجردة عن الاضافة حتى يعرض
لها ههنا اضرب عنه بقوله فى حاشية الحاشية بل هو تحقيق للقدر المشترك
بين المعنيين اه وقوله قد انحرف ههنا بعض القاصرين
وقال ما شاء اشارة اجمالية الى ما ذكره مفصلا فى حاشية الحاشية

بقوله

بقوله وقد يتوهم اه فتلك الحاشية تفصيل لما علم اجمالا اولا ومثله
غير عزيز بل واقع فى كلام القوم كالشيخ وغيره كثيرا وليس من التكرار
المخل كما يتوهم فتامل قوله المحشى او القدر المشترك بين الزيادة
على جميع ما عداه من المضاف اليه او بعض ما عداه حمل كلام الشيخ
على الاول اظهر من حمله على الثانى كما لا يخفى قال بعض الاعلام اقول
بقى ههنا احتمال آخر وهو ان يراد به القدر المشترك بين الزيادة
على ما عداه مطلقا او بعضه اقول انما لم يذكر هذا الاحتمال
لان تصريحه بكون المفضل من جنس المضاف اليه مما يا باه لان
على هذا فيكون التصريح المذكور مما لا فايدة فيه اصلا قال
المحشى او الزيادة فى اصل الفعل وطبيعته معنى اه اقول فيه بحث
اما اولا فلان هذا القول فى توجيه كلام الاستاد وتحريره عجيب
منه غفر الله له لانه قد صرح فى الجديدة بان الزيادة فى قسم الفعل
مستلزمة للزيادة فى طبيعته وهذا حق وتمام عنده وقد نقل المحشى هنا
الكلام بعينه ذلك فلو كانت الزيادة فى طبيعة الفعل عند الاستاد
مما لا يتحقق فى احد او يحصر فى فرد يلزم ان يكون ملزومه ايضا كذلك
وهو الزيادة فى قسم الفعل لاستحالة تحقق الملزوم بدون اللازم وهو
ظاهر البطلان فقد ظهر ان ما ذكره فى حاشية الحاشية فى وجه

الاظهرية واسنده الى التوهم توهم صرف لانه مما هو حق وتمام عنده
الاستاد وما سيجيء من الجواب توهم لا ينفعه لانه مما لا يقول به
الاستاد فاخذه في توجيه كلامه توجيها على خلاف قطعا من يوجه
كلامه به واما ثانيا فلجواز اتصاف جماعة كثيرة بالزيادة في اصل
الفعل في ضمن الاتصاف في فرد منه واما ثالثا فلان زيادة كل
واحد واحد من زيد وعمرو مثلا على الاخر في طبيعة الفعل لا يوجب
تفضيل الشيء على نفسه لجواز ان يكون زيد مثلا زائدا على عمرو في طبيعة
العلم من حيث تحققها في ضمن الطبيعة وعمرو زائدا عليه فيها من حيث تحققها
في ضمن المساحة مثلا فيندفع ما ذكره في وجه الاشدية ايضا واما رابعا
فلان قوله يصدق على زيد انه اعلم من عمرو بمعنى الزيادة في الجملة دون
الزيادة من جميع الوجوه ودون الزيادة في اصل الفعل ظاهر البطلان
لا سيما على راى الاستاد لما عرفت من انه يصدق عليه ايضا انه اعلم
من عمرو بمعنى الزيادة في اصل الفعل وطبيعته المتحققة في ضمن الزيادة
في قسم فقد ظهر ان الزيادة في اصل الفعل اعم من الزيادة في قسم
الفعل مطلقا لا من وجه كما زعمه واما خامسا فقوله وينبغي حمل الزيادة
بوجه ما في كلامه رح على المعنى الشامل للوجوه الثلاثة مما لا ينبغي
منه رح لان الزيادة المعتبرة في افعل التفضيل لا يخلو اما ان يكون

الزيادة

الزيادة في اصل الفعل وطبيعته كما هو الحق او يكون الزيادة في
قسم منه فاذا حمل على الزيادة المتناولة للزيادة في اصل الفعل وقسمه
ومن جميع الوجوه كان معنى ما لنا لو يريد افعل التفضيل بهذا المعنى فقط
اقول ـــ ويمكن ان يجاب عنها بان مراده غفر الله له من الزيادة
في اصل الفعل ههنا ان لا يكون الزيادة في اصل الفعل مطلقا سواء كانت
ناشية من قبل الفرد ام لا بل انما يكون هو الزيادة في اصل الفعل وطبيعته
المقيدة بعدم كونها ناشية من قبل الفرد وهذا المعنى هو ما يدل عليه السند
انه معتبر في افعل التفضيل والاستاد ينكره بعد التحقيق كما يظهر من
الجديد وسيجيء بيانه انشاء الله وح فلا شك في انه لو اعتبر الزيادة في
اصل الفعل بهذا المعنى معنى ان لا يحقق في احد او يحصر في فرد ثم
حاصل ما ذكره في وجه الاظهرية انه ربما يتوهم ان الزيادة في اصل
قسم الفعل مستلزمة للزيادة في اصل الفعل بناء على ان الاتصاف
فرد شيء بصفة مستلزم لاتصاف الطبيعة بها فعدم تحقق الزيادة في
اصل الفعل مستلزم لعدم تحقق الزيادة في قسم الفعل ايضا لامتناع
انفكاك الملزوم عن لازمه والجواب ان الزيادة في قسم الفعل انما تستلزم
الزيادة في اصل الفعل مطلقا لا الزيادة المقيدة بان لا يكون ناشية
من قبل الفرد لان ما يتصف الفرد بها غير مقيدة بهذا القيد حتى يلزم
اتصاف الطبيعة بها مقيدة بهذا القيد هذا لكن يرد عليه ان هذا

الجواب ليس مما سيجئ وما سيجئ لو تم فهو مما لا يقول به الاستاد بل يرد فيه
في البحث كما سيجئ فبقي الاشكال بحاله لان اخذ في توجيه كلامه توجيه
باعلم خلافه قطعا من توجيه كلامه به والجواب عنه بان ما ذكرنا وان
لم يكن مما سيجئ صريحا لكنه يستنبط ويستفاد من جملة ما سيجئ
في الحاشية التالية لهذه الحاشية وهذا كاف في كونه مما سيجئ ثم لا
يذهب عليك انه لو حمل اسم التفضيل على الزيادة في اصل الفعل
بهذا المعنى يلزم تفضيل الشئ على نفسه فيما نحن بصدده بتفضيل واحد
فظهر ان النسبة بينها وبين الزيادة في قسم الفعل عموم من وجه لتحقق
الثاني في الصورة المفروضة دون الاول فيندفع الايراد الاول
والثاني والثالث والرابع ثم مراده بالمعنى الشامل للوجوه الثلثة
هو الزيادة في اصل الفعل وطبيعته سواء كانت ناشية من قبل الفرد
ام لا وهو اعم من الزيادة التي لا تكون ناشية من قبل الفرد ويعبر عنها
ههنا بالزيادة في اصل الفعل ومن الزيادة في قسم الفعل ومن جميع
الوجوه وهذا هو المعنى المعتبر في الصيغة بالاتفاق ومرجعا انما
هو زيادة لا بشرط شئ في طبيعة لا بشرط شئ وعلى هذا فيرجع قوله
فينبغي اه الى ما ذكرنا انفا في توجيه كلام الاستاد ويندفع الايراد
الخامس فتامل قال ـــــــ الخ في حاشية الحاشية ويخدش الاول
بانه لا يتعلق الصلة قد يتوهم ما ذكره السيد السند انما يصح لو كانت كلمة

من مستعملة في الاستغراق بمعنى المجموع وقد صرح الخ بانه لا يلائم عموم
الاستقراء فتدبر قال ـــــــ الخ واما ثانيا دليل على ان المعنى
المعتبر في الصيغة هو الزيادة في اصل الفعل لا ما يتوهم وثالثا انه
دليل لقوله لا ما يختص بالزيادة في قسم الفعل لا انه يكون قوله ولا
مجال لتوهم الزيادة فيه من جميع الوجوه في هذه الصورة مستدركا
قيل ولو سلم ان يكون دليلا للثاني فيجوز ان يكون قوله ولا مجال اه دفع
لما ربما يتوهم في هذا المقام وهو الزيادة من جميع الوجوه ههنا وقد
عرفت انها اخص من الزيادة في قسم الفعل مطلقا فكيف يصح نفيها
والجواب انه لا مجال لتوهم الزيادة من جميع الوجوه في هذه الصورة
حتى يلزم ان لا يصح نفي الزيادة في قسم الفعل فيها وهذا بعيد كما لا يخفى
قال ـــــــ الخ واما المعترض فيمكن حمل كلامه اه اقول ـــــــ
وجوابه على هذا الحمل ايضا ظ وهو انه انا لا ندعي ان صيغة التفضيل
ههنا مستعملة في الزيادة في قسم الفعل ليلزم ما ذكرت بل انما هي
مستعملة في معناها الحقيقي في ضمن هذا الفرد لكن المعترض قد حمل
كلامه على ان صيغة التفضيل مستعملة ههنا في الزيادة في قسم الفعل و
اورد عليه ان المعتبر في صيغة التفضيل هو الزيادة في اصل الفعل
فاذا حمل على الزيادة في قسم الفعل كان معنى ثم لنا ولم يتعرض الاستاد
رح لنفساد هذا الحمل بما ذكرنا في الجواب لظهوره بل بني الكلام

في الجواب عليه واختاد انها مستعملة في الزيادة في قسم الفعل وال الحدث
المعتبر فيها يعني الجود المنتشر ثم لما كان هذا الجواب في غاية السقوط
على راي الاستاد ايض كما عرفت فعدل عنه بانها مستعملة فيها على سبيل
التجوز فقد ظهر لك ان هذين الجوابين على هذا التقدير ايض على طريق
المماشاة مع المعترض فعلى التقدرين ففي قصم المعترض ههنا قصود
فليس في حمل كلامه على ما حمله عليه المح كثير فايدة فتامل قـ
المح وح تحقق الزيادة في قسم هذا الكرم لكل واحد غير معلوم بل معلوم انه
لم يكن قـ بعض الاعلام هذا غير معلوم اذا الكرامة نوع تحتها
افراد اقـ هذا بناء على ما حمله كلام المح عليه من انه ليس للكرم
الحقيقي افراد متعددة بحيث يصح اتصاف كل واحد من الال والاصحاب
بالزيادة في فرد منه وانت خبير بانه لا يبعد ان يتم مراده وح ما لكرم
الحقيقي هو الجود الحقيقي وهو افاضة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض و
ح لا شك في ان اتصاف كل واحد بالكرم بهذا المعنى مما هو معلوم انه
لم يكن لاختصاصه بهذا المعنى بالواجب تعالى وقوله لم يكن ربما يؤيد ما
ذكرنا ويمكن ان يتم في التوجيه وجوها اخر الاول انه بعد جعل
الموصوف مفردا متناولا للمتعدد وحمل اسم التفضيل على الزيادة في
اصل الفعل وطبيعة المتحققة في ضمن الزيادة في قسم الفعل اشار بلفظه
في الجملة الى انه يمكن حمل كلام المص على كل واحد من المعنيين الحاصلين بالاتفاق

و

اي الزيادة على جميع ما عداه مطلقا او مما اضيف اليه فهي قيد للمفضل عليه
لكنه ليس مراده ان الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين المعنيين
كما فهمه الش بل حقيقي للقدر المشترك بينهما وهي الزيادة على جميع ما عداه
ومقصوده ان هذا القدر متعين فهمه من قول المص ولا تعين فهم احد
المعنيين منه بل يمكن حمل كلامه على كل واحد من المعنيين والثاني ان يكون
قوله في الجملة لبيان ان المراد بالكرم ههنا هو الجود في كل شي فانه
قد يجي بهذا المعنى وقد يجي بمعنى الاصالة وبمعنى السماحة كما مر وحمله على
المعنى الاول انسب بالمقام والثالث ان يكون اشارة الى جواز
الوجهين اي من اتصف بزيادة الكرم في الجملة سواء كان بالمعنى
الاول او الاخرين والرابع ان يكون قوله في الجملة متعلقا بمن اتصف
اي حال كونه ماخوذا في الجملة ويكون بيانا لعمومه بحسب المفهوم وشموله
الكلي للجزئيات والحاصل ان مقصوده من ايراد لفظ في الجملة هو الاشارة
الى ان المراد بالموصوف ههنا مفرد متناول للمتعدد تناول الكلي
للجزئيات وح لا يلزم تخصيص الصلوة بواحد ومخالفة شريعة المصنفين
والخامس ان يكون متعلقا بالاتصاف بمعنى ان اتصافه بزيادة الكرم
لا يلزم ان يكون دايما اي من حين ولادته الى اخر عمره بل يكفي اتصافه
بها في بعض الاوقات والحاصل ان اتصاف كل واحد من الال و
الاصحاب بالزيادة على جميع من عداه ليس دايما وهو حق والسادس

ان يراد بالزيادة فى الجملة الزيادة على بعض ما عداه مطلقا الذى
هو جميع ما عداه مما اضيف اليه فيكون اشارة الى ارادة الاشهر
من المعنيين الحاصلين بالاضافة لئلا يلزم المطابقة لمن هو له افرادا
وجمعا فتامل والسابع ان يكون متعلقا بالكرم ويكون المراد بالكرم
فى الجملة طبيعة الكرم من حيث هى فيكون تحقيقا لمفهوم الصيغة وهو الزيادة دون
فى اصل الفعل وهذا مايؤيد لتحقيق كلام الاستاد اليه كما مر تفصيله قدس سره
وقد زاد بعض الفضلاء على بعض ما ذكرنا بوجهين اخرين فى التوجيه
الاول ان يكون قوله فى الجملة متعلقا بقوله من اتصف بمعنى ان المراد
منه بعض افراده وهو اولاده الكاملون اعنى الال لا الجمع الشامل
لهم ولغيرهم جريا على متعارف المقام من تخصيصهم بالصلوة والسلام
اقول لا يذهب عليك ان مقصود السيد س من هذا التفسير
انما هو تعميم الصلوة بحيث يتناول كل الال والاصحاب لدفع لزوم
التخصيص بلا مخصص على زعمه ومخالفة شريعة المصنفين كما عرفت
فما ذكره فى توجيه كلامه نقيض لما هو مقصوده من ارادته كما لا يخفى
والثانى ان يكون متعلقا بالزيادة ومراده بالزيادة فى الجملة الزيادة سواء
كانت فى طبيعة الكرم او فى فرد من افراده اشارة الى التميز هنا
بين المعنيين المختلف فيهما لافعل التفضيل اقول هذا انما يصح
لو كان قد وقع الخلاف ههنا واما اذا كان هذا مما لا يختلف فيه وما

يقع

يقع الاجماع عليه كما مر انفا فظاهر انه لا يصح توجيه كلامه س بهذا ثم قال
هذا الفاضل قيل يمكن ان يراد بالزيادة فى الجملة المعنى الثالث
لاسم التفضيل المضاف لكنه لا على سبيل الحقيقة كما زعمه الزيلعى بل على
سبيل التخالف المجاز والمقصود توجيه ارادة المتعدد وفيه انه لا مدخل
له فى رفع المانع المعنوى اعنى لزوم تفضيل المفضول وهو ظ ولا فى
رفع المانع اللفظى اعنى لزوم المطابقة لمن هو له فان اى دفع المانع اللفظى
منوط بحمله على الزيادة على ما اضيف اليه خاصة وحمل المعنى الاعم منه
عليه فى ذلك قياس فى اللغة انتهى كلامه اقول وايضا يرد
عليه ان على هذا التوجيه يتوجه على السيد قدس سره ان يرد عليه ان ارتكاب
المجاز من غير ضرورة داعية اليه فى وقوع الخطاء لانه انما يصح اذا احتاج
توجيه الكلام الى ارتكابه بحيث لم يكن له وجه صحيح ظ وليس فليس ينبغى
مثله فى كلام المحقق ردا على الاستاد قوله فى حاشية الحاشية
قد يتوهم ان المعترض المتوهم هو السيد السند ومقصوده كما صرح به
فى تفاصيل كلامه توجيه ايراد الشارح على السيد س بحيث يندفع عنه ما اجاب
عنه الاستاد فى اصل الحاشية وحاصله ان الشارح ايضا قد حمل كلام السيد
على ما حمله عليه فى مقام الجواب واورد عليه بما ذكره فكيف يكون ما حمله
عليه جوابا عن ايراد الشارح بل الايراد انما يكون على هذا الحمل وتفصيله ان الشارح

ايضا قد حمل لفظة في الجملة في كلام السيد س على انه يتعلق بالكرم تعميما للمعنى
لا على انه يتعلق بالمفضل عليه بيانا للقدر المشترك بين المعنيين الحاصلين
بالاضافة كما فهمته من كلام الشروح فيكون ايراد الشارح على السيد س
ان المعتبر في افعل التفضيل هو الزيادة في اصل الفعل فلو حمل على
الزيادة في قسم الفعل كان معنى ثالثا واجاب عنه الاستاد اولا
ببيان ان المعتبر فيه هو الزيادة في قسم الفعل وثانيا بانه لو سلم ان يكون
المعتبر فيه ما ذكرت فنجوز استعماله في ما ذكرنا ولو مجازا والسيد لا يدعي
انه حقيقة في هذا المعنى وثالثا بانه اذا كان قد حمل الشارح كلام السيد
على ما حملناه عليه فلا وجه للايراد عليه بانه معنى ثالث للمعنيين الحاصلين
بالاضافة لان ما ذكره السيد انما هو تحقيق للزيادة المعتبرة في نفس
الصيغة فلو لم يكن ما ذكره معنى حقيقيا له ينبغي ان يكون معنى
اخر لا معنى ثالثا وقد اشار الى هذا بقوله وبالجملة اه هذا واقول
هذا التوجيه لكلام الشارح بعيد جدا لانه قد جعل الشارح مناط الايراد ايراد
لفظ في الصورتين ولو كان قد حمل كلام السيد س على ما ذكره الاستاد
فلا محل لذكر مناط دفعه ويقول اذا اضيف فله معنيان الاول الزيادة
في اصل الطبيعة من حيث هي على جميع ما عداه مما اضيف اليه والثاني
الزيادة في اصل الطبيعة من حيث هي على جميع ما عداه مطلقا او مناط

الايراد في تلك العبارة لا عبارة الجميع بل لا دخل له فيه اصلا
ولا شك ان مناط الايراد اعني الجميع والجميع معنيان حاصلان
حاصلان بالاضافة فلا يصح ان الشارح انما حمل كلام السيد على انه قد
حمل اسم التفضيل ههنا على المعنى الثالث المشترك بين المعنيين
الحاصلين بالاضافة وهو الزيادة على جميع ما عداه اعم مما اضيف
اليه او مطلقا وجعل قوله في الجملة متعلقا بالمفضل عليه كما فهمه الاستاد
وقد مر من المحشي يح التصريح بان هذا هو الظاهر المتبادر من كلام
الشارح حيث قال ليس معنى ثالثا كما ظنه الشارح على ما هو المتبادر من كلامه
اي القدر المشترك الخ فهذا التوجيه لكلام الشارح مخالف لما هو الظاهر
والمتبادر من كلامه قوله ——— الخ فالقول بان المصدر المعتبر
في المشتق بمعنى الفرد المنتشر خلاف ما عليه الاجماع على انه يرد
عليه ايضا انه لو كان معناه ذلك فلو قال قائل اي احسن اعلم الصحيح
ان يجاب بكليهما ولا لعارف باللسان لا شك في عدم جواز هذا
الجواب فتبين ان معناه ليس على ما زعم اقول ——— هذا يجري
في ما اذا كان المصدر بمعنى اصل الفعل وطبيعته ايضا اذا كان
احدهما زايدا في الطبيعة في ضمن الطب مثلا على الاخر ويكون
الاخر زايدا فيها على الاول في ضمن الفلاحة والحل ما اجاب عنه

الاستاد فی الجدید بقوله اذا سئل سائل ای ولدیک اعلم امکن
ان یجاب بان کل واحد منهما اعلم من الاخر من وجه ولا ینکر ذلك
العارف باللسان وانما لم یکن الجواب لکلیهما مانوسا لانه توهم
ان المراد ترجیحهما علی ثالث واقول یمکن ان یجاب عنه ایض بان المتبادر
من لفظ اعلم انما هو الزیادة فی اصل الفعل المتحققه فی ضمن الزیادة
من جمیع الوجوه وح انما لم یکن الجواب بکلیهما صحیحا لاستلزامه
تفضیل الشیء علی نفسه وانت خبیر بان هذا القول لا یستدعی ان
یکون الصیغه موضوعه لذلك لما ذکره الاستاد فی الجدیدة
من ان اللفظ قد یتبادر منه عند الاطلاق شیء مع ان معناه اعم کما فی
لفظ الموجود فان المتبادر منه عند الاطلاق الموجود الخارجی مع ان
معناه اعم قال الحج الاصوب ان یقال الاولی ان یوجه الجواب
عن ایراد السید السند بعد جعل المصدر الخ وحاصله ان هذا الجواب
وان کان فاسدا لما سیجیء لکنه اولی من الجواب الاول الفاسد
بالنظر الیه قال الحج واما ثانیا فقیل یمکن الاستدلال علیه
بالشکل الاول الذی یکون المتکرر فیه نفس محمول الصغری فالاستدلال
علیه بالوجه الثالث الذی یحتاج الی بیان صحته مع امکان الاستدلال
علیه بالوجه المبین الظ الذی لا یحتاج الی بیان صحته ههنا مما لا وجه له

اقول

اقول هذا فی غایة السقوط لان کبری القیاس علی هذا انما
یکون قولنا وکل ما هو زاید علی عمرو فی الطب فهو زاید علیه فی
العلم وهو مسلم بل هو اول المسئلة وعین المتنازع فیه وقوله لکن
لقائل ان یقول اه اثبات للمقدمة الممنوعة واقول یمکن ان یجاب عنه
بان المتبادر من لفظ اعلم اذا لم یذکر معه شیء انما هو الزیادة فی اصل
الفعل وطبیعته سواء کانت تلك الزیادة ناشیة من قبل الفرد ام
لا وانا لا نشك فی انه معناه الحقیقی واما کون المتبادر هو الزیادة
المقیدة بان لا یکون ناشیة من قبل الفرد فمم بل انا لا نعلم قطعا انه لیس
کذلك لانا اذا رجعنا الی انفسنا فقد وجدنا منها انه لا یفهم من لفظ
اعلم اذا اطلق ولم یذکر معه شیء الا الزیادة فی اصل الفعل واما
کونها ناشیة من قبل الفرد ام لا فلا یفهم منه اصلا والمنکر معاند
هذا وقد اجاب عنه الاستاد فی الجدیدة بوجه اخر حیث قال
ههنا وانت تعلم ان التمسك بالمتبادر عند الاطلاق علی کونه معناه
ما ذکر لا یدل علیه لما عرفت من ان اللفظ قد یتبادر منه عند الاطلاق
شیء مع ان معناه اعم کما فی الموجود فان المتبادر منه عند الاطلاق
الموجود الخارجی مع ان معناه اعم انتهی اقول هذا الجواب من
الاستاد انما هو علی سبیل التنزل والاستظهار والمماشاة مع المعترض

والحق في الجواب ما ذكرنا قال بعض الاعلام هذا
الايراد مذكور في الحاشية الجديدة مع جوابه حيث قال الشارح
ههنا وانت تعلم ان التمسك بالتبادر اه فالصواب ايراد الجواب
ايضا ثم النظر فيه بالقبول او الرد انتهى كلامه واقول
لا يبعد ان يكون قول الشارح والتبادر من اقوى امارات الحقيقة
اشارة الى رد هذا الجواب وحاصله انهم قد ذهبوا الى ان
التبادر دليل وامارة للمعنى الحقيقي بل اقوى اماراتها فلا يصح
انكار كون المعنى المتبادر من لفظ معنى حقيقيا له بعد تسليم
كونه متبادرا منه ففي كونه كلام الشارح اشارة الى الجواب الذي
ذكره الاستاد مع النظر فيه بالرد وفيه تامل ظ قال
الشارح وجوابه ظ وهو انه ان اردت بقولك زيد غير عمرو وانه ليس عينه
فلا شك في صدقه على الانسان ايضا وان اردت انه مباين له فصدق
على الانسان ايضا انه من حيث تحققه في ضمن زيد مباين لعمرو قال
الشارح اجيب عنه الخ اقول الاولى تحرير الاستدلال
وتقريره اولا ثم التوجه بذكر ما اجيب عنه ويمكن تحريره بوجهين
احدهما ان يكون الاستدلال بمجموع المثالين من حيث
المجموع وتقريره انه لو لم يكن المعنى المعتبر في الصيغة هو الزيادة

في قسم الفعل بل يكون الزيادة في اصل الفعل لما جاز ان يقال
زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم منه في الطب لاستلزامه
تفضيل الشيء على نفسه والتالي بط لانا نعلم قطعا جوازه بل وقوعه
فالمقدم مثله والثاني ثانيهما ان يكون الاستدلال بجواز كل
بكل واحد منهما وتقريره انه لو كانت الزيادة المعتبرة في الصيغة
هي الزيادة في اصل الفعل لما جاز ان يقال زيد اعلم من عمرو في الفلاحة
وكذلك ان يقال عمرو اعلم منه في الطب لان المفروض انه لا يتحقق
الزيادة في اصل الفعل ههنا اصلا بل انما يكون الزيادة ههنا
في قسم الفعل والتالي بط فالمقدم مثله وتقرير الجواب بناء على
كل واحد من الوجهين ظ وقوله ثم قيل اه دليل من قبل الاستاد على ان
الزيادة المعتبرة في الصيغة زيادة في قسم الفعل وتقريره انه اذا
صدق على زيد انه اعلم في الطب فلا بد ان يصدق عليه الاعلم والا
لزم صدق المقيد بدون المطلق وانت خبير بان صدق الاعلم
ههنا انما يصح لو كان معناه الزيادة في الفرد المنتشر لا الزيادة
في اصل الفعل لما عرفت من انه يتحقق ههنا الزيادة في قسم
الفعل دون الزيادة في اصل الفعل ومن جميع الوجوه ولا يذهب
عليك ان هذا مع سابقه ولاحقه مبني على ان المراد بالزيادة في

اصل الفعل هو الزيادة التي يدعيه السيد السند انه معتبر في
صيغة التفضيل وهو الزيادة التي لا يكون ناشية من قبل الفرد
لا ما يعم منها ومن الزيادة التي يكون ناشية من قبل الفرد مما هو الحق
عند الاستاد انه معتبر في الصيغة كما مر مفصلا والا فلا شك
في عدم لزوم تفضيل الشيء على نفسه وفي صدق الاعلم ههنا اذا اريد
بها الزيادة في هذا المعنى وكذا الحال في قوله وليس هذا المعنى هو
الزيادة في اصل الفعل وهو ظ قال الخ في حاشية الحاشية
لا يبعد ان يق لا يجوز تعلق الجار اه قد يق العلم وان لم يتعد بكلمة في
بان يق زيد علم فيه بل بمكن تعديته به بان يق علم زيد فيه اي في الطب
مثلا كذا اوج نقول يصير حاصل المعنى ان علم زيد في الفلاحة على سبيل
التعيين زايد على علم عمرو فيه بالتقييد ويكون معناه بالفارسية علم
در فلاحة زيد زايد است بر علم در فلاحة عمرو ولا يرد الايراد اصلا
على انه يمكن ان يجعل الجار قيدا للزيادة المعتبرة في مفهوم اعلم ويكون ثابتا
لمصداق بحقها اذ الزيادة العلي لها تحققات في ضمن افرادها اعني
الزيادة في الطب والحكمة الالهي والفلاحة وغيرها ويصير معناه
بالفارسية زيد زيادتي در فلاحة علم را دارد بر عمرو ولا شك في
صحته وقوله وذلك كما ترى اشارة الى فساد هذا المعنى وهو ان هذا

جي

ليس معنى قولنا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة لانه انما يدل على الزيادة
في قسم الفعل وعلى ان علم الفلاحة يتحقق في كل واحد منهما وما لزيد
زايد على ما لعمرو وهذا انما يدل على انه انما يحصل لزيد فقط ولا يوجد
في عمرو لان مفاده انما يكون الزيادة في اصل الفعل اذا لم يكن ناشية
من قبل الفرد كما لا يخفى قال الخ لا يبعد ان يق لا يحتاج
قال بعض الاعلام قد عرفت ان السيد س جعل الموصوف
مفردا متناولا للمتعدد لتعيين معنى صالح للحمل على كل واحد من
المعنيين وتحصيله ولا شك انه يحتاج الى تعميم الزيادة بالوجه
المذكور اذ ما ذكره المحشي انما يصح في صورة الحمل على الاول دون
الثاني والتعميم المذكور يجوز فالقول بعدم الاحتياج الى التجوز غير
مجوز ولا يتوهم ان كلام السيد س محمول على الاول حيث جعل
المفضل من جنس المضاف اليه لما عرفت وجه دفعه في كلامه ايضا
انتهى كلامه اقول هذا انما يرد على الخ لو كان مراده انه
توجيه كلام السيد س بما يوجب ارتكاب المجاز اذ انما يصح لو لم يكن
لكلامه س وجه صحيح ظ ويكون ما ذكره من الوجه توجيها لكلامه س
وظ انه ليس كذلك كيف وما ذكره في الوجه الصحيح لا يصلح
ان يكون توجيها لكلام السيد س بل انما هو التوجيه الذي ذكره الشر

لكلام المص بعينه والتوجيه الصحيح الظ لكلامه س ح هو ما ذكره
السيد السند بزعم المح وما ذكره بعض الفضلاء وما ذكرنا فى بيان
ما هو الحق عند الاستاد وغيرها مما عرفت فلو كان مراده ما
فهمه هذا العالم ينبغى ان ذكر واحد من هذه الوجوه بل مراده
ايراد من قبل الش على السيد س بناء على ما ذكره الاستاد فى توجيه
كلامه س وحاصله انه للش ان يقول لو كان المراد السيد س ما ذكره
فى توجيه كلام المص ما ذكرته فح يقول عليه ان بناء على هذا التوجيه
فيكون صيغة التفضيل فى كلام المص مستعملا فى المعنى المجازى
وهذا انما يصح اذا احتاج توجيه كلام المص الى ارتكاب المجاز
واما اذا كان له وجه صحيح ظ بلا تمحل فارتكابه فى قوة الخطأ
والوجه الصحيح الظ هو ما ذكرته فى الشرح وهو ان يجعل الموصوف
متعددا او يحمل الصيغة على المعنى المشهور منه فح لا يجب المطابقة
فيندفع المحذور اللفظى ويكون المراد بالزيادة هو الزيادة على جميع
ما عدا المجموع فيندفع المحذور المعنوى ايض قــــ المح لا بعد
ان يق اذا كان اه هذا ايراد على الجواب الثالث عن توجيه السيد السند
لكلام الش وحاصله ان على هذا التوجيه ايض يصح ان يق معنى ثالث
للاضافة لانه اذا كان اسم التفضيل المضاف اه وقوله فان قلت جواب

عن هذا السوال الايراد من قبل الاستاد وحاصله ان المتبادر
من قول السيد السند فى توجيه كلام الش انه معنى ثالث للاضافة
ان الاضافة لها مدخل فيه ولا شك فى انه لم يكن للاضافة مدخل
فى ثبوت الزيادة فى قسم الفعل قــــ بعض الاعلام ما حاصله
ان المح قد زعم ان الاستاد قد استخرج الايراد الذى اشار
الى دفعه فى حاشيه الحاشيه بقوله وبالجملة فلا وجه للايراد عليه
من قول الش انه معنى ثالث اذ المتبادر من كونه معنى ثالثا للاضافة
لها مدخل فيه وليت شعرى بان الاستاد العلامة كيف راى هذه
العبارة فى كلام الش مع انه ليس منها فيه عين ولا اثر وكيف
استخرج منها ذلك ثم شنع عليه بانه وبالجملة فلا وجه للايراد اه انتهى
اقول هذا بناء على ما توهم ان القائل فى قول المح لا يحسن ان
يق اه هو الش وقد عرفت انه ليس كذلك بل القائل هو السيد السند
فى توجيه كلام الش فالاعتراض انما هو على الشارح بناء على هذا التوجيه
بل على الموجه كما سيجىء بعد ذلك قــــ المح الا ان يقول ح
ليس ايرادى هذا الا على الموجه قــــ بعض الاعلام هذا
غير موجه لان الاستاد عنون اول حاشيته بقوله قوله فى الحاشية
قيل لم يرد به معينا اه ثم قال اقول مراده بالزيادة فى الجملة الزيادة

بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا كما ظنه بل هو جار في المعنيين الحاصلين
بالاضافة انتهى ولا يخفى ان في هذه المرتبة ليس موجه ولا توجيه بل يجيء
ذلك بعد ولا يعلم الغيب الا الله وكيف يرجع ضمير كما ظنه الى غير الشارح
اما الى الش معيدا بقولنا بزعم الموجه الذي ياتي من بعد انتهى اقول
هذا انما نشاء من سوء التدبر وقلة التفكر وبنائه على توهم ان ما ذكره
الاستاد في اصل الحاشية من الايراد هو بعينه ما ذكره في حاشية
الحاشية وقد عرفت انه ليس كذلك لان ما ذكره في الاصل انما هو ايراد
على الش بناء على حمل كلامه على ما هو الظ منه وما ذكره في حاشية
الحاشية ايراد عليه بناء على توجيه السيد السند لكلام الش بحيث يندفع
عنه ما اورده الاستاد في اصل الحاشية بل ايراد على التوجيه وذلك
التوجيه سابق على هذا الايراد وان كان مسبوقا بالايراد الذي
اورده في اصل الحاشية على ما استفاده دح من ظاهر كلام الش وليس له
تعلق بهذا التوجيه اصلا حتى يلزم ارجاع ضمير كما ظنه الى غير الش اولى
الش معيدا بقولنا بزعم الموجه الذي ياتي من بعد والعجب انه صرح
بما ذكرنا بقوله ليس ايرادي هذا الا على الموجه لانه تصريح بان ههنا ايرادات
وما يرد على الموجه انما هو هذا لا ما ذكره اولا في اصل الحاشية فكيف
غفل عنه هذا العالم قوله هذا هو الظ اي هذا هو الظاهر من

من مذهبه

من مذهبه لان الشيعة يكرهون الفصل بعلي ويستندون في ذلك
بالرواية المشهورة فلو حمل كلامه على التوجيهين الاولين لكان محمولا
على ما يخالف الظ من مذهبه لا يقال الصواب ان يقول هذا هو الصواب
لان حمل كلام المص على ما هو المكروه عنده مع انه متعال عن مثل ذلك
لا سيما في مثل هذا المقام خطاء لانا نقول لما لم يكن القول بالكراهة
مستندا بالحديث المشهود مما يتواطؤ ويتفق عليه عند الشيعة بل قد اختلفوا
فيه وذهب بعضهم الى نفي الكراهة مطلقا مستندا بالاصل وبما وقع
من الفصل في كلام ائمتنا عليهم السلم في الاخبار والادعية وبطرح
الحديث المشهور لضعف سنده ويحتمل ان يكون مذهب المص
ذلك لم يقل هذا هو الصواب ولما كان هذا الاحتمال بعيدا على راي
الاستاد لان الكراهة مشهورة عندهم ومما ذهب اليه اكثرهم قال
هذا هو الظ هذا لكن بقي فيه شيء وهو ان ما ذكره من الظهور انما يتم
لو لم يعلم خلافه من المص لكن كلامه في خطبة التذكرة حيث قال و
صلواته على محمد المبعوث بفصل الخطاب وعلى الخيرة ال واصحابه خير
اصحاب كالتصريح بانه لا يعمل بهذه الرواية ولا يذهب بالكراهة
اصلا فقد ظهر ان ما ذكره الاستاد دح ليس هو الظ من مذهبه فتامل
قوله لا يخفى ان الحديث المنقول لو دل فانما يدل على تحريم الفصل

فيجب ان يكون هذا الاحتمال صحيحا والاولان ليسا بصحيحين لانهما
مخالفان للظ ويمكن ان يق لما كان ههنا احتمال غفلة المص عن ذلك
الحديث واحتمال عدم صحة الرواية عنده لم يقل هذا هو الصواب
وقال هذا هو الظ لان هذين الاحتمالين وان كانا متصورين لكنهما
بعيدان وايضا يمكن ان يق انه قال هذا هو الظ بالنظر الى ظ الحديث
واما بالنظر الى التاويل فليس هو الظ ولا الكراهة في قوله يكره الفصل
بالمعنى اللغوي الشامل للحرام ايضا اذ ظاهر الحديث يدل على حرمة الفصل
فان المحروم من شفاعته مطلقا هو الكافر ومن شفاعته الكاملة هو الفاسق
فالفصل معصية قطعا انتهى اقول ــــــ فيه بحث اما اولا فلان
تفريع صحة هذا الاحتمال دون الاولين على دلالة الحديث المنقول على حرمة
الفصل انما يصح لو كان ما ذكره الاستاد من الظهور معللا بما يدل
عليه الحديث المشهور حتى يصح ان يق الحديث ظاهره يدل على حرمة الفصل
فيجب ان يكون هذا الاحتمال صحيحا دون الاولين وصريح كلامه رحمه الله
ينادي باعلى الصوت بانه انما يعلل الظهور في كلامه بالكراهة
التي يذهب اليها الشيعة مستدلا بالحديث المشهور وان كان ظاهره
يدل على الحرمة ويستخرجون الكراهة من مجموع ذلك وما يعاضده
مما يدل على جواز الفصل ولو نه بحيث يدل على الكراهة واما

ثانيا

ثانيا فلان احتمال عدم صحة الرواية عند المص لا يجدي نفعا اصلا
لان ما ذكره الاستاد انما هو مبني على ما ذهب اليه الشيعة من
كراهة الفصل مستندا بذلك الحديث سواء كان صحيحا ام لا لا يق
مراده انه يحتمل ان لا يذهب المص بالكراهة بناء على احتمال عدم صحة
الرواية عنده والحاصل ان ضعف الرواية يحتمل ان يكون سببا
لعدم عمل المص بها لانا نقول كما يظهر من سابقه ولاحقه يباين عن
ذلك الحمل لانه صرح بانه قد جعل مناط الظهور الحديث المشهور و
اجرى الكلام عليه كما لا يخفى واما ثالثا فلان حمل المكروه على ما
يعم الحرام انما نشأ من عدم اطلاع هذا القايل بالمذهب كيف لا و
لا يذهب احد من علمائنا رضي الله تعالى عنهم بالحرمة ويمكن توجيه الحل
بانه من فصل لم ينل شفاعتي كما ينالها من لم يفصل والمقصود انه في
الصلوة على اله بلا فصل اسقط الحفظ على ثواب ليس مثله فيما اذا فصل على
فليس في الفصل معصية اصلا فتامل ـــــ الى اقول ولا يبعد ان
ذكر الموصوف في الثالث دون الاولين اه قد ـــــ بعض الاعلام
لا يخفى ان هذا عذر موجه اذ مراد المعترض ان المناسب لمذهبه ان لا
يذكر اسم عم ادعاء لقوة اختصاص كرم الاحياء به كما في القرشيين
الاولين وعدم اتفاق اهل الاسلام في ذلك لا يضر في ان المتبادر



حمل كلام المص على ما يوافق معتقده ولكن الاوجه لقوله وايضا في
ذكر الموصوف ههنا تنبيه على افضليته ع اه وهذا التنبيه يحصل بكون
الموصوف هو ع وحده سواء كان اسمه ع مذكورا او لا ولكن الكلام
في حصول براعة الاستهلال وقوله ودبانيا قش في صحة روايته
عندهم لا يضر كلام الاستاد اذ مراده رح ان الشيعة لاجل هذا
الحديث وان لم يكن صحيحا اجمعوا واتفقوا على التزام عدم الفصل
بلفظ على حتى صار سنة لهم كيف ومن فعل مثل ذلك طعنوا فيه بانه
ليس منا وترك السنة لا يليق باهلها ومن ههنا ظهر الجواب عن كلام
المعترض انتهى كلامه اقول فيه نظر لان الشيعة قد اختلفوا
في ذلك وذهب بعضهم الى عدم الكراهة كما عرفت وليس في كلام الاستاد
ما يدل على انهم اجمعوا واتفقوا على ذلك اللهم الا ان يق مراده بالاجماع
والاتفاق انه ما ذهب اليه اكثرهم وعلى هذا يتم كلامه قال المحشي
ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية اه قيل عليه على تقدير صحة الرواية
يكون لفظ على حرفا لا اسما اقول لا يذهب عليك ان
مقصوده رح انه هذه الرواية مكتوبة في الكتب مسندة وعلى تقدير
صحة سنده ينبغي ان يكون المكتوب بصورة على اسما لا حرفا ومثل هذا
الايراد مما لا ينبغي ان يقع من المحصلين هذا ويمكن ان يق في توجيه الكلام

وجها

وجها اخر الاول ان يكون لفظ على حرفا ويكون المراد بعلى متعلق
الصلوة تعبيرا عنه بذكر المتعلق ويكون معناه انه من فصل وفرق
بيني وبين الى بذكر الصلوة وتركها بان يصلي علي ولم يصل على الى لم ينل
شفاعتي والثاني انه يكون المراد انه من جعل متعلق على غيره حتى الصلوة
ونه حق الى الدعاء بان يصلوا علي ويدعو على الى لم ينل شفاعتي ولا يخفى
بعدهما والثالث ايضا ان يكون على حرفا ويكون معناه من فصل بيني وبين
الى بعلى بسبب العداوة والعناد حتى اراد ان لا يذكرهم معي بدون الفاصلة
حطا لدرجتهم لم ينل شفاعتي والرابع ان يكون على اسما ويكون المراد بانا
لانه ع من جملة الرسل فمعناه انه من فصل بيني وبين الى بعلى ع بان يقول
انه ع ليس من الى لم ينل شفاعتي فتامل قوله وايضا هو بصدد
الاختصار ولا حاجة في هذا العطف الى اعادة الجار اقول
الظ ان هذا وجه اخر للظهور وح يرد عليه ان ما ذكرت قد يجري
مثله على نقيض مطلوبك بان يق الظ ان يكون المكتوب بصورة على
حرفا لا اسما لانه بصدد الاختصار ولا حاجة في هذا المقام الى
ذكر الموصوف لانه يتبادر من هذا الوصف عند الشيعة بحيث لا يذهب
الذهن الى غيره ع عند الاطلاق فان قلت في ذكر الموصوف فايدة
وهو التصريح بكونه ع افضل الال والاصحاب بخلاف اعادة الجار

فالملايم للاختصار ان يكون المحذوف ما لا فايدة فيه لا ما فيه فايدة
قلنا في اعادة الجار فوايد الاولى ما ذكره الفاضل الخضري في
حاشيته وهو ان اعادته يمنع من ان يحمل قوله وعلى اكرم احبائه على
وصف اخر لسيد انبيائه بان يكون الضمير في احبائه راجعا الى الله تعالى
والثانية ان يكون الفقرة الثالثة موافقة للفقرتين الاوليين في الكتابة
ان يشير الى مذهبه من عدم الاكتفاء القول بالكراهة والعمل بالرواية
كما فعله في خطبة التذكرة فحذف الموصوف ان لم يكن اولى من حذف
الجار في مقام الاختصار فلا اقل من ان يكون مساويا له فيه فكيف
يكون الظان يكون المكتوب موصوفا والمحذوف حرفا جرا من غير
عكس فان قلت لو كان المذكور اسما والمحذوف حرفا يحصل الاختصار
من وجهين اختصار القصر واختصار الحذف لاجل قصر الموصوف
بواحد وحذف الجار ولو كان المذكور حرفا والمحذوف موصوفا
انما يحصل اختصار الحذف لاجل حذف الموصوف قلنا اختصار
القصر انما يحصل بجعل الموصوف مفردا معينا سواء كان مذكورا
او محذوفا ولا اختصاص له بكونه مذكورا فحصل على التقدير الثاني
ايضا يحصل الاختصار من وجهين هذا فالاولى ان يحمل هذا القول
على انه موئد للوجه السابق لا انه وجه مستقل قوله وانما اكتفى

دعاية اه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان استحقاق الصلوة
لا يكون مختصا بواحد معين فتخصيصه بواحد معين تخصيص
بلا مخصص كما مر والمراد بالاختصار ههنا اختصار القصر
وقوله دعاية لنوع من براعة الاستهلال دليل لزوم الاختصار
يعني انه رام الاختصار لرعاية نوع من براعة الاستهلال و
هذا السؤال والجواب بناء على الاحتمالين الاخرين دون
الاول كما لا يخفى قوله الخ في حاشيته الحاشية وههنا
كان طرز الكلام يعني انه ههنا كان اجراء الكلام في مفتتحه على نحو
يناسب المقصود والايجاز والاختصار الذي راعى فيه بيان المقصود
فان الاختصار والايجاز وان لم يكن مقصودا بالذات لكنه
مقصود بالتبع وهذا القدر كاف في اطلاق المقصود عليه فهذا
الوجه ناظر الى ان يكون الاختصار مقصودا في الجملة والوجه الثاني
ناظر الى ان المقصود حقيقة انما هو المقاصد والمطالب والاختصار
والايجاز ليس هو بمقصود في الحقيقة بل هو طريق الكلام واجرائه في
بيان المقصود فكلا الوجهين انما هو بيان لنوع براعة الاستهلال
بالقياس الى الاختصار والايجاز فقط ويمكن ان يحمل كلامه على ان
يكون الوجه الاول بيانا له بالقياس الى افضليته عم بالنسبة الى

من عداه من الال والاصحاب والوجه الثانى بيانا لم
بالقياس الى الاختصار والايجاز وهذا اولى من الاول
لكنه ربما يناقش ح فى الوجه الاول لبيان نوع براعة الاستهلال
بانه مناف لما ذكره فى اصل الحاشية حيث قال حكم بانه
نفس براعة الاستهلال حيث قال فى ذكر الموصوف ههنا
تنبيه على افضليته عم بالنسبة الى من عداه من الال وفيه
براعة الاستهلال فتامل قوله المص فانى مجيب الى
ما سئلت اه الظاهر ان يق فانى مجيب لما سئلت لان الاجابة
لا يتعدى بالى فيكون فيه تضمين والمضمن ههنا لفظ راجعا
او متوجها او غيرهما يعنى مجيب راجعا او متوجها الى ما سئلت
قال السيد الشريف ره سئلت بصيغة المجهول اى سئلته
من سالته الشئ لا من سالته عن الشئ انتهى وذلك لان السؤال
قد يتعدى بالمفعول الثانى بنفسه وقد يتعدى بعن والاول
لطلب الشئ على سبيل الالتماس والثانى لطلب الشئ على سبيل
الاستفسار والتفتيش والمناسب ههنا انما هو المعنى الاول
دون الثانى وايضا الحذف فى الثانى اكثر من الاول فالاول
اولى من جهة قلة الحذف فيه ايضا واثر التحرير على البيان لانه

لانه

بيان خال عن الحشو والتطويل فهو مبنئ عن التهذيب والتنقيح
دون الثانى والمسئلة هى القضية النظرية التى تثبت فى العلم على
مذهب بعض او الاعم منها ومن البديهية المحوجة الى التنبيه على مذهب
بعض اخر وهذا مذهب اكثر المحققين قيل المراد بالكلام علم
الكلام اما بناء على حذف المضاف وبناء على ان يكون الكلام
علما لهذا العلم كما ان غيره من العلوم كالمنطق والحكمة وغيرهما
اقول اضافة العلم الى الكلام انما يكون اضافة
بيانية كاضافته الى المنطق والحكمة وغيرهما وهو انما يصح اذا كان
الكلام علما لهذا العلم كما ان نظايره فالاول ايضا يرجع الى الثانى
كما لا يخفى قيل الكلام علم يبحث فيه عن ذات الواجب و
صفاته والنبوة والمعاد اقول وعلى هذا فلا يكون
البحث عن الجواهر والاعراض فيه مثلا مقصودا بالذات بل
انما هو مقصود بالتبع وليس كذلك فالاولى ان يقال هو العلم باحوال اعيان
الموجودات على ما هو عليه بقدر الطاقة البشرية على نهج يوافق قانون
الاسلام ثم وجه تسميته هذا العلم بالكلام فقد قيل لما كان قدماء
المتكلمين يصدرون ابواب كتبهم وفصولها بلفظ الكلام ويقولون
الكلام فى العلم الكلام فى الارادة الكلام فى الكلام مثلا هذا

الكلام علما لهذا العلم وقيل لما كان من جملة مسائل هذا العلم مسئلة
الكلام وهو من معظم مباحثه واشهر مسائله حتى ان كثيرا من العلماء
قتلوا في تحقيقها كما حكي ان بعضا من الخلفاء العباسية كان
معتزليا قائلا بحدوث الكلام وقتل كثيرا من الاشاعرة لقولهم
بقدمه فسمي جميع هذا العلم بالكلام تسمية للكل باسم الجزء وقيل ان
منزلة هذا العلم من العلوم الشرعية منزلة المنطق من العلوم الحكمية
في كونهما محتاجا اليه وان كان بينهما تفاوت في ان هذا العلم مخدوم
رئيس للعلوم الشرعية والمنطق خادم مرؤس للعلوم الحكمية فكما ان
المنطق سمي به لكونه مقويا للنطق الظاهري والباطني كذلك الكلام
سمي به لكونه مقويا للكلام اللفظي والنفسي فالكلام ميزان للعلوم الشرعية
كما ان المنطق ميزان للعلوم الحكمية قوله المص وترتيبها
على ابلغ النظام اه النظام هو الترتيب والترتيب وضع كل شيء
في المرتبة اللائقة به وقد يكون للشيء امكنة متفاوتة في اللياقة فوضعه
في المكان الاليق هو ترتيبه على ابلغ النظام والغرر جمع الغرة وهي
كل معروف واضح وفي الصحاح فلان غرة قومه اي سيدهم وهم غرر قومهم
والفرائد جمع فريد وفي الصحاح الفريد اللؤلؤ اذا نظم وفصل بغيره وقيل
فرائد الدر كبارها والنكتة هي اللطيفة التي تكون مع دقة —

الحج وغرر فرائد الاعتقادات اشارة الى المسائل البديهية او
بناء على هذا يمكن ان يكون قوله مما قاد في الدليل اليه وقوى اعتمادي
عليه نشرا على ترتيب اللف ويكون المراد بالدليل ح المنبه لانه
قد يطلق الدليل ويراد به المنبه فيكون معناه الى مشير الى المسائل
البديهية مما قاد في المنبه اليه والى المسائل النظرية مما قوى اعتمادي
عليه او يكون نشرا على خلاف ترتيب اللف ويكون الدليل مستعملا
في معناه او يكون مجموع الفقرتين متعلقا بكل واحد من المسائل البديهية
والنظرية ويكون المراد بالدليل ما يعم المنبه والدليل ويكون المجموع
متعلقا بالمسائل النظرية فقط وهذا اظهر من الوجوه التي ذكرناها
كما لا يخفى ويمكن ان يكون قوله ما قاد في الدليل اليه متعلقا بالمسائل
النظرية ويكون قوله وقوى اعتمادي عليه جملة حالية عن قوله مما قاد
الدليل اليه ويكون ضمير عليه يرجع الى الدليل لكنه فيه تفكيك الضمير
ثم قوله والله اسال العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد
يحتمل ان يكون على هذا التوجيه نشرا على ترتيب اللف بان يكون
السؤال عن العصمة والسداد في المسائل البديهية لانه قد يقع الخطاء
فيها بان يدعي البداهة في شيء ما ليس ببديهي في الواقع او تشتبه بديهيات الوهم
ببديهيات العقل او يذكر في مقام التنبيه ما لا يصلح ان يكون منبها ويكون قوله

اعلم ان الانسب ان [illegible] قوله وادعوه
المصير الى ان اراده [illegible] ذوقا
[illegible] مستقلا [illegible]

لا يذهب عليك انه قد يقع الخطاء في
[illegible] ان يزعم كلا نفاق مثلا في
[illegible] وغير ذلك
منه

ذخرا ليوم المعاد متعلقا بالمسائل النظرية وهذا بعيد او يكون نشرا على خلاف
ترتيب اللف او يكون المجموع متعلقا بكل واحد او متعلقا بالاخير فقط وهذا اقرب
وتعلق مجموع الفقرتين في المقامين بالمسائل البديهية فقط ابعد من جميع الوجوه وكذا
الحال في التوجيه الثالث وهو ان يكون الاول اشارة الى المسائل الاتفاقية والثاني الى
الخلافية فان جميع ما ذكرنا من الوجوه في قوله ما قاد في الدليل اليه وقوى اعتمادي
عليه وفي قوله والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد يجري في
هذا التوجيه ايضا لكن بعضها قريب وبعضها بعيد [illegible]
المح والاظهر ان يكون [illegible] عيات [illegible]
التوجيه ايضا يمكن ان يكون قوله والله اسال العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم
المعاد نشرا على ترتيب اللف بان يكون الاول متعلقا بالمرعيات والثاني متعلقا
بالدلايل لانه كما يصلح ان يكون العقايد ذخرا ليوم المعاد يصلح ان يكون الدلايل ايضا
كذلك لان الثواب كما يترتب على الواجب يترتب على نيل ما يتوقف عليه حصوله
فان الثواب كما يترتب على الوضوء مثلا يترتب على تحصيل الماء لاجل الوضوء
ايضا كما يمكن ان يكون مجموع هذا القول متعلقا بكل واحد منهما او بالثاني فقط
او بالاول فقط وهو ابعد والاظهر من حيث المعنى بناء على هذا التوجيه ان يكون
هذا القول نشرا على خلاف ترتيب اللف كما لا يخفى ويمكن توجيه كلام المص
بوجه آخر وهو ان المراد من مسائل الكلام جميع مسائله سواء كان قطعيا

بالعقايد

بالعقايد الملا الدينية كالبحث عن الاله والنبوة او لم يكن كالبحث عن الجوهر
والعرض لان الجمع المضاف للاستغراق والمراد من غرر فرايد الاعتقاد
حقايق المسائل المتعلقة بالاعتقاد ففرايد الاعتقاد المسائل الاعتقادية
الدينية لانها هي المتبادر من لفظ الاعتقاد في عرف هذا الفن والمراد من
نكت مسائل الاجتهاد دقايق تلك المسائل الاعتقادية فالمراد من فرايد الاعتقاد
ومسائل الاجتهاد امر واحد بالذات متغاير بالعنوان والمراد من الغرر
[illegible] ق ومجموع تينك الفقرتين ذكر للمسائل الاعتقادية
و [illegible] ص حيث ذكر العام اي
مسائل الكلام ثم ذكر الخاص اي المسائل الاعتقادية منها وقوله ما قاد في
الدليل اليه اشارة الى مسائل الكلام وقوله وقوى اعتمادي عليه اشارة الى
تلك المسائل الاعتقادية ففيه ايضا تخصيص بلا بعد تعميم ولف ونشر مرتب
حيث ذكر الخاص بعد العام الخاص بازاء الخاص والعام بازاء العام
وقوله والله اسئل العصمة والسداد اشارة الى مسائل الكلام وقوله وان
يجعله ذخرا ليوم المعاد اشارة الى المسائل الاعتقادية فان الحفظ
عن الخطاء بحث في جميع تلك المسائل والذخر ليوم المعاد هو المسائل
الاعتقادية الدينية ففيه ايضا تخصيص بعد تعميم ولف ونشر مرتب وقوله
وسميته تجريد العقايد اشارة الى المسائل الاعتقادية فتسمية الكل باسم العقايد

للاشعار بان العمدة الوثقى هو العقايد وقوله ورتبته على ستة مقاصد
اشارة الى المسائل الكلامية جميعا فهنا ايضا لف ونشر لكنه غير مرتب
والنكتة فى تغيير النشر من الترتيب الى خلاف الترتيب ان
المتعارف تسمية الكتاب اولا ثم ذكر اشتماله على مقاصد
وابواب وان قوله المقصد الاول فى كذا لما كان مما سيذكر

صح البياض

قال الشارح لما كان المطلب

قال الشارح لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى فى
علم الكلام وهو العلم باحوال المبداء والمعاد اقول هذا نشر
على ترتيب اللف اى المطلب الاعلى فى علم الكلام هو العلم باحوال المبداء
والمقصد الاقصى هو العلم باحوال المعاد اما الاول فلوجوه اما اولا
فلانه كون علم اعلى من علم اخر لما كان اما لشرافة موضوعه او لجلالة غايته
او لوثاقة برهانه على ما صرح به الشيخ الرئيس فى الشفا كذلك كون المبحث
اعلى من مبحث اخر يمكن ان يكون لاجل كل واحد منها وهذه الثلاثة حاصلة
فى احوال المبداء فهى اعلى من سائر المباحث فى هذا العلم واما ثانيا
فلان الثواب يترتب على اقتباس مسائل هذا المبحث اكثر من ان يترتب
على اقتباس مسائل غيره من مباحث الكلام وكل ما هو ثوابه اكثر من غيره
فهو اعلى منه فيكون هذا المبحث اعلى من سائر المباحث فى هذا العلم
واما ثالثا فلاجل كونه مقصودا بالذات فى هذا العلم مع كونه موقوفا
عليه للعلم باحوال النبوات والمعاد واما الثانى فلانه لا شك فى
كون احوال المعاد مقصدا فى هذا العلم ويتوقف على الامامة والنبوة
والمبداء وغيرها مما ذكر فى المقاصد فيكون هذا المبحث مقصدا اقصى
وح لا يخفى لطافة لفظ الاعلى بالنسبة الى المبداء ولفظ الاقصى بالنسبة
الى المعاد وفى ما سيجئ فى كلام الاستاد رحمه الله اشارة الى

هذا التوجيه حيث قال الظاهر ان مراده المعاد الجسمانى فانه المقصد الخاص
بعلم الكلام فان فى لفظ المقصد ايماء الى هذا التوجيه كما لا يخفى هذا
ويحتمل ان يكون كل واحد من احوال المبداء والمعاد متعلقا بالمجموع اى
المطلب الاعلى والمقصد الاقصى فى هذا العلم هو العلم باحوال المبدء
وكذا العلم باحوال المعاد وايض يحتمل ان يكون قوله العلم باحوال المبدء
والمعاد نشرا على خلاف ترتيب اللف وح فكون احوال المبداء
مقصدا اقصى ظ ولكون احوال المعاد مطلبا اعلى فانما هو بالقياس
الى بعض المقاصد لا بالنظر الى جميع ما عداها فيكون مطلبا اعلى
اما لشرافة موضوعه او لجلالة غايته او لكونه اكثر ثوابا من بعض ما عداها
من المقاصد المذكورة فى هذا الكتاب وذلك مما لا يشتبه على من له
ادنى دربة فلا حاجة الى ما قيل ههنا المراد بالمعاد هو العلة الاولى
باعتبار صفاته وافعاله فى النشاة الاخروية كحشر الاجساد ورد
الارواح اليها وايجاد الثواب والعقاب وادخال الجنة والنار كما
ان المراد بالمبداء هو العلة الاولى باعتبار صفاته وافعاله فى
النشاة الدنيوية كارسال الرسل وانزال الكتب فكان المعاد ح
مطلبا اعلى كالمبداء على ما ذكره السيد فى حاشية المطالع حتى يرد
عليه ان المعنى المطابقى للمعاد ليس ما ذكره بل هو معنى ارجاعى له فكما يمكن

ارجاع احوال المعاد الى احوال المبداء كذلك يمكن ارجاع النبوة والامامة
ايض الى المبداء فلا وجه للقول بان احوال المعاد مطلبا اعلى بهذا الوجه
دون النبوة والامامة هذا ثم اورد السيد السند على قوله هو العلم
باحوال المبداء والمعاد بانه اراد بالمبداء مبداء كل ما يوجد واوله
ويقابله منتهاه واخره وكان الاول بهذا المعنى منحصرا فى البارى تعالى
من حيث انه موجد كل موجود على ما هو مذهب المحققين من المتكلمين والحكماء
كذلك الاخر بالمعنى المذكور منحصر فيه من حيث انه غاية لايجاد كل
موجود اذ هو يفعل لذاته لا لغرض كما بين فى موضعه فهو الاول
والاخر من حيث هو الفاعل والغاية جميعا واراد بالمعاد معاد الانسان
ومنتهى امره اى كونه بعد هذه النشاة ويقابله مبداء الانسان وابتداء
اى كونه قبل هذه النشاة فالمبداء والمعاد المذكوران ليسا مقيسين
الى شئ واحد كما هو المتبادر من سوق كلامه والجواب عنه على ما يلخص
من جملة كلام الاستاذ بانا نقول لا نم انهما ليسا مقيسين الى شئ واحد
لم لا يجوز ان يكون المراد بالمبداء فاعل الانسان ومفيض الوجوده
وكونه مبدء الكل ما يوجد حال من احوال فاعل الانسان والحاصل
انه فى المقصد الثالث يبحث عن احوال واجب الوجود فكما يصدق
عليه انه مبدء لكل ما يوجد يصدق عليه ايض انه فاعل الانسان

فلم لا يجوز ان يكون المراد بالمبداء ههنا فاعل الانسان مجازا
بقرينة ما يتبادر من سوق الكلام على زعم المعترض وح فيكونان
مقيسين الى شئ واحد وهو الانسان غاية الامران لا يكون
البدو والعود بنحو واحد وهو غير ضاير لانه ليس المتبادر كونهما
مقيسين الى شئ واحد بنحو واحد بالاتفاق ولئن سلمنا انهما ليسا



مقيسين الى شئ واحد فلا نم انه خلاف المتبادر فان المبداء والمعاد
بهذين المعنيين مشهوران بحيث لا يساق الذهن الى غيرهما بل
اطلاق المعاد على العام غير معهود اصلا كما لا يخفى على من له
ادنى ممارسة فح فالقول بان المتبادر كونهما مقيسين الى شئ
واحد مم بل المتبادر على ما يدل عليه كلام شارح المقاصد حيث
قال وهما المعبر عنهما بالايمان بالله واليوم الاخر خلافه كما يظهر
بادنى تامل قيل العقل لا يستقل باكثر احوال المعاد
القايل هو السيد السند ومبنى كلامه على انه قد حمل المعاد على المطلق
الشامل للروحانية والجسمانية معا شمول الكلي للجزئيات وشمول
الكل للاجزاء ولما كان الظاهر من قول الشارح واحوال المعاد جميع احوال
المعاد لان الجميع المضاف يفيد الاستغراق فيدل كلامه على ما فهمه
على ان جميع احوال مطلق المعاد مما لا يستقل باثباته العقل وليس كذلك

لان بعضها كنيل اللذة والالم بعد خراب البدن مثلا مما يستقل
باثباته العقل فذهب الى انه لو حكم الشارح بعدم استقلال العقل
على اكثر احوال المعاد وضم اليه بعض احوال المبداء ايض ليكون
الاحتياج الى البحث عن النبوات من وجهين وقال اكثر احوال المعاد
وبعض احوال المبداء مما لا يستقل باثباته العقل لكان اظهر لانه
يمكن حمل قول الشارح واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل على سلب
الايجاب الكلي وح يكون مقصوده ان مجموع احوال المعاد لا يستقل
باثباتها العقل على سلب الايجاب الكلي وح يكون مقصوده ان مجموع
احوال المعاد لا يستقل باثباتها العقل وهو لا ينافي لان يكون
بعضها مما يستقل به العقل فعلى تقدير حمل المعاد على المطلق الشامل
للروحانية والجسمانية ايض لا يحتاج في الظهور الى ازدياد لفظ اكثر
لانا نقول لفظ مما في قوله مما لا يستقل باثباته العقل مما يابا عنه بل ظاهره
سلب الكلي فعلى هذا التقدير يكون نعما اذا اقحم لفظ اكثر يكون اظهر فتدبر
وفي اقحام لفظ علم في قوله ويستقل باكثر ما علم من احوال المبداء
اشارة الى ان المراد باستقلال العقل انما هو بالقياس الى الاحوال
التي علمناها والا فيجوز ان يكون له احوال لا يحصى لا نعلمها ولا يستقل
العقل بهما الظاهر ان مراده المعاد الجسماني هذا معارضة على ما اورده

هذا خلاف الظ

السيد السند على الشرح وتقريره انه الظ ان المراد بالمعاد ههنا انما هو المعاد
الجسماني بوجهين احدهما ان المقصد الخاص بعلم الكلام والعمدة الوثقى
فيه هو الجسماني لا الاعم والثاني انه هو المتبادر الى الفهم في عرف
الشرع فلو اقحم لفظ اكثر يتبادر منه ان بعض احوال المعاد الجسماني
ما يستقل به العقل وليس كذلك لان جميعها مما لا يستقل باثباته العقل
فما ذكره الشرح من قوله واحوال المعاد مما لا يستقل باثباته العقل اظهر مما
ذكره هذا القائل وما يتوهم ههنا ان بعض احوال المعاد الجسماني
كبقاء النفس بعد خراب البدن مما يستقل باثباته العقل فكيف يصح
القول بان جميعها مما لا يستقل باثباته العقل اجاب عنه بقوله وبقاء
النفس بعد خراب البدن ليس من احوال المعاد الجسماني اصلا وان كان له
نوع تعلق به وذلك لان احوال المعاد الجسماني هي ان يكون مختصة به ومتعلقة به
بالذات وبقاء النفس بعد خراب البدن وان كان حالا للبدن باعتبار
ان البدن يكون بعده باقية لكنه ليس من احوال الذاتية للبدن بل هو وصف
بالعرض له والمراد من احوال المعاد الجسماني هو ان يكون عرضا ذاتيا
للجسم الذي هو البدن كما هو المتبادر من لفظ الاحوال في عرفهم
ثم الظ من قوله ولا يخفى انه ليس اه انه ايراد على السيد السند بانه حمل
عبارة الشرح وما يستقل به العقل على ان جميع احوال المبداء مما يستقل به

العقل

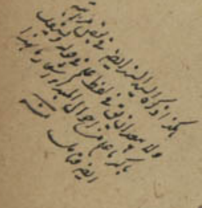
العقل وقوله وعدم استقلال العقل ببعض احوال المبداء اه
جواب عن سوال ربما يورد ههنا تقرير السوال انه لو لم يكن مراد الشرح
بما يستقل به العقل جميع احوال المبداء لاختل الترتيب فصحة الترتيب
على زعم الشريف على ان جميع احوال المبداء مما يستقل به العقل على زعمه
وقد يق لا يبعد كل البعد ان يحمل قوله ولا يخفى اه على بحث ترديدي
يكون بعضه مذكورا في كلامه وبعضه محذوفا مستنبطا من كلامه
وقد اكتفى بظهوره وكونه مستنبطا منه عن ذكره وتقريره انه ان اراد
هذا القائل بانضمام بعض احوال المبداء باكثر احوال المعاد والحكم
على الجميع بعدم استقلال العقل فيها ان الظ من قول الشرح وما
يستقل باثباته العقل ان جميع احوال المبداء مما يستقل باثباته العقل
وليس كذلك فانضمام بعض احوال المبداء الى اكثر احوال المعاد والحكم
على الكل بعدم استقلال العقل فيها اظهر في الدلالة على المقصود
مما ذكره الشرح فهو باطل لانه ليس في كلام الشرح اشعار بحكمه باستقلال
العقل بجميع احوال المبداء فانه قال وما يستقل به العقل وذلك
اعم من جميع احوال المبداء او بعضها وان اراد بذلك الانضمام
ان يكون اثبات الاحتياج الى النبوات بكل واحد من احوال المعاد
والمبداء فيكون اظهر في ثبوت المدعى فيتوجه عليه انه على هذا يرد

نجیب دست تهی خوار هو نظر باشد — در این زمانه نسب نامه نقش زر باشد

عليه اختلال الترتيب ويحتاج في الاعتذار عنه بعدم انتظام
تقديم النبوات على احوال المبداء مطلقا ولا توسيطها بين احواله
وهو مما لا يهم فيه فما ذكره الش احوط في التجنب عما لا يهم فيه من الاعتذار
المذكور ولعله رحمه الله لامكان استنباط الشق الثالث من الجواب
عن السؤال المقدر الذي قررناه سالفا مع ظهوره في نفسه
كما مر وتصريحه فيما بعد لم يتوجه بذكره صريحا ههنا ومثله ليس
بعزيز بل كثيرا ما يقع في كلامهم وعلى هذا التوجيه يندفع عن
كلامه ره ما سيورده المحشي عليه انشاء الله والمراد بقوله اذ لا
ينتظم التقديم النبوات انه لا يجوز عند العقل تقديم النبوات
لكونه مقتضيا لعدم الترتيب مع ان المط اذ الترتيب يقتضي
ان تقديم الموقوف عليه على الموقوف ويمكن ان يق معناه انه لا
ينتظم انتظاما طبيعيا اي ترتيبا طبيعيا وقوله ولا يلائم اه اشارة
الى ان التوسيط جايز عند العقل لكنه يستلزم عدم الملايمة وهو
دخول اجنبي بين البحثين المتناسبين واشار بهذا بقوله في حاشية
الحاشية اي يصح في الجملة ثم قوله وما جعله هذا القايل اه نقض
اجمالي على السيد السند وتقريره واضح وقوله اذ على هذا التقدير
بيان للشبهة المساوي للمنع يعني على تقدير ان يكون بعض احوال المعاد

الروحاني

الروحاني مما لا يستقل باثباته العقل يتوقف ما جعله هذا القايل
اظهر على اثبات كون هذا البعض من احوال المعاد الروحاني
المفروض انه لا يستقل العقل به منضما الى احوال المعاد الجسماني
اكثر مما يستقل به العقل من احوال المعاد الروحاني وهو ايض
غير ظ وقد اورد عليه بعض الفضلاء بانه لا شك في ان احوال
المعاد الروحاني التي يستقل العقل باثباتها تكون اقل من مجموع
احوال المعاد الجسماني وبعض احوال المعاد الروحاني الذي
لا يستقل باثباته العقل كما يشهد به التتبع والاستقراء فان المراد
منها هي الاحوال المعلومة لنا التي ذكرت في الكتب ومن تتبع
يجد ان احوال المعاد الجسماني فقط اكثر من احوال المعاد الروحاني
جميعا فضلا عن ان يضم اليها بعض احوال المعاد الروحاني
مما ذكره المحقق مكابرة انتهى ولا يبعد ما يق ههنا من انه كان الحفظ
اظهر واحوط في كلام الاستاد ره اشارة الى انه يمكن اتمام كلام
السيد السند بما ذكره هذا الفاضل لكنه لا يثبت الاظهرية والكلام
فيها ثم قوله مما ذكره الش اظهر في المقص واحوط في التجنب عما لا يهم فيه
يحتمل ان يكون نشرا على ترتيب اللف بان يكون قوله اظهر في المقص
نتيجة للمعارضة ووجه الاظهرية انه بناء على ما ذكره فيكون في كلام الش



مراعاة لما هو المقصد الخاص بعلم الكلام والعمدة الوثقى فيه لما
هو المتبادر ههنا واهمال لما هو ليس كذلك بخلاف ما ذكره السيد السند
من اقحام لفظ الاكثر فان فيه مراعاة لغير المتبادر واهمال المتبادر
ما ذكره الشارح اظهر في المقصد ويكون قوله واحوط في البحث عما لا يهم فيه
نتيجة لقوله ولا يخفى انه ليس في كلام الشارح الى قوله وما جعله هذا
القائل بناء على التوجيه الذي قد مر ذكره من انه بحث ترديدي على
السيد السند ووجه الاحوطية انه فيما ذكره السيد السند من انضمام
بعض احوال المبداء الى اكثر احوال المعاد والحكم على الكل بعدم
استقلال العقل فيها يحتاج الى الاعتذار المذكور سابقا في
وجه الترتيب وهو مما لا يهم ههنا بخلاف ما ذكره الشارح فانه لا يحتاج
الى ذلك فهو احوط في البحث عما لا يهم فيه ويحتمل ان يكون لفا
على خلاف ترتيب النشر بان يكون قوله احوط في البحث عما لا يهم
فيه نتيجة للمعارضة ووجه الاحوطية على هذا ان في اقحام لفظ
اكثر كما فعله السيد السند مراعاة لغير المتبادر وهو مما لا يهم
فيه فما ذكره الشارح احوط في البحث عما لا يهم فيه ويكون قوله اظهر في
المقصد نتيجة لقوله ولا يخفى بناء على التوجيه المذكور ووجه الاظهرية
انه بناء على ما ذكره السيد السند يطول الكلام في اثبات الاحتياج الى المعلم من

طريق المبداء ايض وينشاء عنه سؤال وهو ان ذلك البعض من
من احوال المبداء يجب ان يكون متاخرا عن النبوات ويحتاج الى
الى الاعتذار عنه بما ذكر بخلاف ما ذكره الشارح فهو اظهر في اثبات
المقصد وهو الاحتياج الى المعلم فانه يثبت بمجرد ان احوال المعاد
مما لا يستقل به العقل سواء انضم اليه بعض احوال المبداء ايض ام لا
فعدم الانضمام الذي يفضي الى التطويل اظهر فان قلت ما ذكره
الشارح وان كان له وجه اظهرية لاجل عدم افضائه الى التطويل والجواب
والسؤال لكنه فيما ذكره السيد السند وجه اظهرية ايض وهو اثبات
الاحتياج الى المعلم من طريق المبداء والمعاد جميعا قلنا اثبات
الاحتياج الى المعلم ليس مقصودا اصليا ههنا بل الغرض منه بيان حصر
المقاصد في الستة والترتيب عليها ولا شك في ان اثبات الاحتياج
اليه بطريق المعاد وحده كاف في غرضنا هذا فانضمام الاحتياج
اليه من طريق المبداء الذي ينشاء منه السؤال والجواب ويطول
الكلام فيما ليس هو مقصودا اصليا ههنا مع حصول الغرض من ترك
ذلك يكون تطويلا مخلا ويوجب الانتشار فلا شك في ان تركه ههنا
كما فعله الشارح اظهر ايض ولا يصلح ان يكون ما ذكرته معارضا له فتدبر ويحتمل
ايض ان يكون مجموع الفقرتين متعلقا بالاول فقط او بالثاني فقط

ووجه الاول اظهر كما لا يخفى ثم يحتمل ان يكون العبارة الاولى
متعلقة بالمعارضة فقط او بها وبالبحث الذى دونها معا والعبارة
الثانية متعلقة بالنقض الاجمالى وهو قوله وما جعله هذا القايل
الى اخره لا على ما ذكره المحشى السند فى النقض يحتاج فيما ذكر الى
اثبات ان ما لا يستقل من احوال المعاد اكثر مما يستقل من احواله
وهو مما لا يهم فيه مما ذكره الشارح فى التجنب عما لا يهم فيه وعلى هذا
يكون الفقرتان نشرا على ترتيب اللف ويحتمل عكس ذلك بان يكون
قوله اظهر فى المقصد متعلقا بالنقض وتتمة له لانه ما ذكره السيد السند
انما يصح لو كان ما لا يستقل من احوال المعاد اكثر مما يستقل من احواله
وهو غير ظاهر مما ذكره الشارح وههنا احتمالات اخر يستنبط عما ذكرنا
بسهولة لكنها بعيدة كلها فتامل ثم ان ما نسب الى هذا
القايل من انه استفاد اه اقول هذا بناء على انه قد حمل قول الاستاد
ولا يخفى انه ليس فى كلام الشارح على التوجيه الاول الذى ذكرناه سابقا
على ما هو الظاهر من كلامه واما بناء على التوجيه الثانى الذى يرجع كلامه
الى بحث ترديدى ويكون غرضه استيفاء جميع ما يحتمل ويتصور حمل
كلام السيد السند عليه سواء كان مخالفا لظاهر كلامه او موافقا له ثم
الايراد عليه حتى لا يبقى له مهرب فيما اليه فلا يذهب عليك اندفاع هذا

الايراد عنه لان حاصل كلامه على ما مر انه لو كان مقصوده من نظم
بعض احوال المبداء الى اكثر احوال المعاد ايراد على الشارح بناء على انه
حمل كلامه على انه قد حكم على جميع احوال المبداء باستقلال العقل
فهو ليس كذلك لان قول الشارح وما يستقل اعم من ذلك ولو كان
مقصوده منه اثبات الاحتياج الى النبوات من وجهين فهو يحتاج
الى الاعتذار المذكور الذى لا يهم فيه فتركه كما فعله الشارح احوط فى
البحث عما لا يهم فيه فح لا يتوجه ما اورده المحشى عليه اصلا لان ما
صححه من كلام السيد السند عليه فماخوذ فى كلامه مع الرد عليه وما حكم
ببراءته عنه فهو ماخوذ فيه بطريق الاحتمال مع الرد عليه لان لا يبقى له
مفر ومثل هذا كثير شايع كما لا يخفى هذا اقيل فى دفع هذا الايراد عن
الاستاد انا لا نم ان المحقق نسب الى السيد السند انه فهم من عبارة الشرح
كون جميع احوال المبداء مما يستقل به العقل لان الاستاد بريء من
هذه النسبة التى نسبته اليه بل المراد من قوله لا يخفى اه انه سبق عموم
عبارة الشرح وانه يحتمل ان يكون مراد الشارح منها ان بعض احوال
المبداء مما يستقل به العقل حتى ثبت كون عبارة الشرح ظاهرا فى
المعنى المراد وليس هو بصدد الاعتراض على السيد السند بل كان فى
توجيه كلام الشرح لان يدفع اعتراض السيد السند عنه بقوله وما

جعله هذا القايل اه انتهى واقول لا يخفى مخافة هذا التوجيه على احد
كيف لا وقوله ما جعله هذا القايل اه لا يشم رايحة التايد من قوله ولا
ولا يخفى اه وايض على هذا التوجيه يكون قوله ولا يخفى تصحيحا القول الحس
لاحد ايراد عليه والايراد انما هو على اخر فلعمرى كيف يكون تصحيح
الاول مؤثرا الدفع الايراد على الثانى حتى يكون تمهيدا له فتامل
قوله الحج والمناقشة فى ان الاظهرية اه تقريبها ان الاظهرية
فى كل من القسمين بمعنى فان اظهرية القول بان اكثر احوال المعاد
مما لا يستقل به العقل انما يكون باعتبار الدلالة على المعنى لان قوله
الش واحوال المعاد ليس كقول السيد السند واكثر احوال المعاد
ظ الدلالة على المعنى فكان الاظهرية ههنا بمعنى كونه اظهر دلالة على
المعنى واظهرية القول بان بعض احوال المبداء مما لا يستقل به العقل
انما يكون باعتبار ثبوت المدعى فانه اذا انضم ذلك الى احوال المعاد
وحكم على الكل بعدم الاستقلال ثبت الاحتياج الى المعلم من جهة
المقصدين بخلاف ما ذكره الش فانه ثبت الاحتياج من جهة مقصد
واحد فيكون هذا اظهر مما ذكره الش فى ثبوت المدعا وهو الاحتياج
الى المعلم وتقرير الجواب انه مقصود السيد السند ان مجموع هذه
العبارة وهى قوله واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبداء مما لا يستقل

باثباتها

باثباتها العقل اظهر من قول الش واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها
العقل لا ان كل واحد من قوله اكثر احوال المعاد وقوله وبعض احوال
المبداء يكون اظهر حتى يتوجه ما ذكرته ولا شك فى ان المجموع هذه
العبارة على زعم السيد السند اظهر مما ذكره من كلا الوجهين
فانه يصدق على المجموع انه اظهر مما ذكره الش من حيث الدلالة على
المعنى ومن حيث اثبات المدعى ويمكن ان يق ايضا انه غرضه انه
ما ذكره اظهر مما ذكره الش فى الجملة فيكون اظهرية احدهما باعتبار الدلالة
على المعنى والاظهرية الاخر باعتبار ثبوت المدعا لا يقدح فيه اصلا
بل
يو كره كما لا يخفى وايض لا يبعد ان يق لا نم ان يكون الاظهرية فى كل من
القسمين بمعنى لم لا يجوز ان يكون فى القسم الاول ايض باعتبار ثبوت
المدعا لانه كلما اذا كانت العبارة الماخوذة فى بيان ثبوت المط
اظهر يكون ثبوت المط من هذه الحيثية ايض اظهر فيكون الاظهرية
فى القسم الاول باعتبار الدلالة على المعنى مستلزمة لاظهرية باعتبار
ثبوت المدعا وليس المقصود بالذات ح اظهريته باعتبار الدلالة على
المعنى بل انما يكون هى ملحوظا ههنا لثبوت اظهريته باعتبار ثبوت المدعى
والمقصود بالذات هو الثانية وبعبارة اخرى ان عبارة الش لما كان
محتملة للمعنى الفاسد كما يحتمل المعنى الصحيح فليست هى فى اثبات المدعا

كعبارة السيد السند فهو اظهر في اثبات المقصود فتامل

ثم لا يخفى ان قول الشارح وما يستقل به العقل اه هذا ايراد على الاستاد

وتلخيصه انه ان سلمنا ان يكون بناء ما فعله السيد السند من انضمام

بعض احوال المبداء الى اكثر احوال المعاد ما نسبته اليه من انه

استفاد من كلام الشارح ان العقل يستقل بجميع احوال المبداء فلا يرد

عليه ما ذكرته لان ظ كلام الشارح يدل على ان المراد بقوله ما يستقل

به العقل جميع احوال المبداء وما حملته عليه من العموم مخالف لظاهره

وليس ايراده الا على ظ كلامه ولا يذهب عليك ان الظ من تغير

الاسلوب فى كلام الشارح حيث قال بعد قوله واحوال المعاد مما لا يستقل

وما يستقل به العقل ولم يقل واحوال المبداء مما يستقل اشاره منه

الى انه ليس جميع احوال المبداء مما يستقل بل يكون بعضها مما يستقل

وما ذكره من انه يلزم اهمال بعض احوال المبداء فى البيان وهو

احواله التى لا يستقل العقل بها من كونه سميعا وبصيرا ونظائرهما

ففى غاية السقوط لانه ان اراد انه يلزم ان لا يكون بعض احوال المبداء

مبينا فى اشتمال المقاصد عليه فهو بط لان ما تبين اشتمال المقاصد

على احوال المبداء انما هو كون العلم بها مطلبا اعلى وهو لا يختص بما

يستقل دون ما لا يستقل حتى يلزم الاهمال المخل وان اراد انه يلزم

ان لا يكون هذا البعض مذكورا فى وجه الترتيب فلا نم انه يكون

ذلك اهمالا مخلا لان اللازم ههنا انما هو بيان تقديم بعض المقاصد

على بعض وتاخير بعضها عن بعض بكون بعضها محتاجا وبعضها محتاجا اليه

فى الجملة وهذا القدر يكفى فى المقصود ولا يلزم بيان احتياج جميع مسائل

المقصد المتاخر على جميع مسائل المقدم كيف ولو كان كذلك فلا ينتظم

ترتيب اصلا بل نقول ذلك الاهمال ههنا حسن مستحسن لانه لو اراد

التعرض بذكر هذا البعض فى وجه الترتيب فلا يخلو اما ان يحكم

عليه ايض بضمه باحوال المعاد وبكونه مما يستقل به العقل كما نسبه الى

اليه فهو ظ البطلان لعدم استقلال العقل باثباته واما ان يحكم

على الكل بكونه مما لا يستقل به العقل مثل ما فعله السيد السند فيختل الترتيب

لان وجه الترتيب يقتضى ان يكون المعاد وحده موقوفا على النبوة والامامة

واما بعض احوال المبداء وان كان كذلك لكنه قد وقع فى الكتاب قبل

النبوة والامامة فالمناسب ان لا يذكر ذلك البعض فى بيان الترتيب

الواقع فى الكتاب ولا يحتاج الى الاعتذار المذكور سابقا وقد

عرفت انه لا يهم فيه فتامل ثم مراعات توافق النظرين بارتكاب ما هو

فى غاية الفساد والشناعة قبيح جدا بل لما كانت هذه المراعات فى

اللفظ اكثر واشهر منها فى المعنى فتركها فى اللفظ بتغير الاسلوب الذى

ذكرناه اشارة منه بعدم مراعاته في المعنى ايضا لانه يفضي الى فساد ظ

قولـــه في حاشيه الحاشيه المراد بالمعاد الجسماني جمع الاجزاء المتفرقة

اعلم ان المسلمين اختلفوا في المعاد الجسماني فالاكثرون منهم ذهبوا الى ان

المعاد الجسماني هو ان يعود البدن الميت بالتشخص وهم الذين قائلون

باعادة المعدوم بعينه واما الذين لا يقولون باعادته بعينه وينكرونها

فالمحققون منهم كابي الحسين البصري والمصنف ذهبوا الى ان المعاد الجسماني

جمع الاجزاء المتفرقة وايصال بعضها مع بعض بحيث يصير التشخص الاول

بعينه وهم لا يقولون ان البدن ينعدم ويوجد بل يقولون بالتفريق

والجمع والباقون منهم ذهبوا الى ان المعاد الجسماني هو ان يوجد مثل البدن

الاول في النشأة الاخروية والفاعل في هذه النشاءة لما كان هو النفس

الناطقة وهو باق لم ينعدم بعد خراب البدن كان المثاب والمعاقب ايضا

في النشاءة الاخرى هو النفس لان الالم واللذة النفسانية والجسمانية بل

مطلق الادراك كليا كان او جزئيا يكون للنفس بعضها بلا واسطة وبعضها

بتوسط الواسطة والبدن الذي هو في النشاتين لا يتفاوت اذا كان المثاب

والمعاقب هو النفس فلا حاجة الى وجود مثل البدن الاول بل مطلق

البدن كاف في تعلق الثواب والعقاب عليهما لانا نقول وجود المثل

انما يعلم من النص كقوله تعالى أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ

بقادر

بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ على ان الوجدان

الصحيح ايضا يحكم بان وجود المثل اولى من غيره في رد الثواب او العقاب

على النفس ثم لما يتوهم ههنا ان بقاء النفس بعد خراب البدن هو نفس المعاد

الروحاني فجعله من احوال الثاني قوله وانا نستقل بعضها كبقاء النفس

بعد خراب البدن ليس بصحيح فاجاب عنه بقوله والمراد بالروحاني

وجود الروح بعد فوت البدن وخرابه يعني هذا هو نفس المعاد الروحاني

لا بقاؤه بعد خرابه بل هو من احواله لان البقاء من احوال الوجود هذا ثم

وجود الروح بعد فوت البدن معا ولا نزعه الى التجرد قولـــه في

حاشيه الحاشيه الحصر المستفاد من قولنا اه هذا جواب عما اورده

عليه السيد السند وهو انه الخبر المحلى باللام يفيد الحصر فالحصر المستفاد من

قوله فانه المقصد الخاص بعلم الكلام يقتضي ان لا يكون غيره من مسائل علم

الكلام مقصدا خاصا به وليس كذلك لان كل مسئلة من مسائل علم الكلام

من حيث هي مسئلة مقصد خاص به لا يكون مسئلة لعلم اخر من هذه

الحيثية وتفصيل الجواب على ما ذكره في الجديد هو ان الحصر المستفاد

من قوله فانه المقصد الخاص بعلم الكلام انما هو بالنسبة الى المعاد الروحاني

فانه لو فرض كونه من مسائل الكلام لم يكن مقصدا خاصا به بحسب الذات

بل من المسائل المشتركة بين العلمين ككروية السماء المشتركة بين العلوم الثلاثة

الطبيعي والرياضي والالهي ولا ينافي الاختصاص مع قيد الحيثية لاشتراك
بحسب الذات وامثال ذلك لا يليق باهل التحصيل فضلا عمن بلغ
الكمال والتكميل ثم اورد عليه السيد السند بانه لو كان الحصر المستفاد
من قوله فانه المقصد الخاص بعلم الكلام بالنسبة الى المعاد الروحاني
لدل الكلام على ان المعاد الروحاني من مسائل علم الكلام وليس خاصا
به وقوله فانه لو فرض انه من مسائل علم الكلام اه يدل على انه ليس من
مسائل علم الكلام وهما متنافيان ثم ان ما ادعاه من ان المعاد الجسماني
مقصد خاص بعلم الكلام غير مسلم اذ الشيخ صرح في الشفا بان الحشر
قسمان جسماني وقد اغنانا النبي عن التعرض له وروحاني ونحن نثبته
وقد اثبت الحشر الجسماني في بعض تصانيفه بوجه دقيق لا يسع ذكره هذا
المقام واجاب عنه الاستاد في الحاشية بقوله نفي كون المعاد الروحاني
مقصدا خاصا بعلم الكلام انما يتحقق باحد الامرين اما بان لا يكون
مقصدا لذلك العلم اصلا واما بان يكون مقصدا مشتركا ولما كان نفي
كون غير الجسماني مقصدا خاصا كافيا في تمايز الجسماني اقتصر عليه ولا
ثم اشار الى انه ليس مقصدا اصلا فلا ينافيه اصلا كما توهم ثم لا يخفى
على من له ادنى خبرة ان عبارة الشيخ دالة على ان ذلك خارج عن مسائل
الفن وذلك كما يقولون ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية ولا يدل

ذلك

ذلك على انه يكون الفقه من اقسام الحكمة العملية وكذا اثباته في بعض
تصانيفه ان ثبت ليس من حيث انه من مسائل الحكمة بل ما رايناه في تصانيفه
الا نفيه كما في رسالته في المعاد ولو ثبت انه اثبته فلا يدل على كونه من
مسائل الحكمة كما اشرنا اليه انتهى واقول في قوله وذلك كما يقولون
ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية ولا يدل ذلك على ان يكون الفقه
من اقسام الحكمة مناقشة وهي ان ذلك وان لم يدل على ان يكون الفقه
من اقسام الحكمة لكنه لا شك في دلالته على ان يكون الحكمة العملية
من اقسام الحكمة والا فلا يحتاج الى الاعتذار عن تركها بذلك بل
يكون الاعتذار المذكور حينئذ غاية السخافة فكذلك قول الشيخ وقد
اغنانا النبي عن التعرض له وان لم يدل على ان يكون المعاد الجسماني
على وجه ثبت في الشرع من اقسام الحكمة لكنه قد يدل على انه في الجملة
من اقسام الحكمة والا فلا وجه للاعتذار عن تركها في كتاب الحكمة بذلك
واذا ثبت كونه في الجملة من اقسام الحكمة فلم يكن مقصدا خاصا بالكلام بالذات
والجواب عنه ان المراد بالمعاد الجسماني اذا استعمل في الكتب الكلامية
انما هو المعاد الجسماني الذي ثبت بطريق الشرع لانه المذكور فيها حينئذ
البحث عن المعاد الجسماني وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل
الشرع ولا شك في انه لا يبحث عن المعاد الجسماني الثابت بطريق الشرع

فى كتب الحكمة اصلا ولا يدل كلام الشيخ على ان يكون ذلك من اقسام
الحكمة فقول الشيخ لا ينافى لان يكون ذلك مقصدا خاصا بالكلام
بالذات وان اردت زيادة توضيح فنقول نسبة المعاد الجسمانى
الثابت بطريق الشرع الى المعاد الجسمانى اذا لم يكن كك كنسبة الفقه
الى الحكمة العملية فكما لا يكون الفقه من العلوم المشتركة بالذات
بين الفقيه والحكيم بل انما هو مختص بالذات بالفقيه من حيث هو فقيه
كما ان الحكمة العملية يختص بالذات بالحكيم من حيث هو حكيم فكذلك
المعاد الجسمانى الثابت بطريق الشرع ايض لا يكون من المسائل المشتركة
بين العلمين بل مما يختص لذاته بالكلام فتدبر قوله فى حاشية
الحاشية وقد يتوهم ان قول المص اه المتوهم هو السيد السند وتحريره
ان الظ من المعاد ههنا هو المعنى الاعم لانه لا يشتبه على احد ان المراد
بالمعاد ههنا هو المعاد المبحوث عنه فى الكتاب وهو اعم من المعاد الجسمانى
والروحانى كما صرح به عبارة الشرح هناك وعبارة المتن بقوله الحكمة
يقتضى البعث والظ قاضية بثبوت الجسمانى من دين محمد صلى الله عليه وآله
فيجب ان يذكر لفظ اكثر حتى يكون اظهر وقد اجاب الاستاد
عنه فى الجديدة بمنع كون المبحوث عنه فى الكتاب هو المعنى الاعم ومنع
تصريح الشر بان المبحوث عنه فى الكتاب هو ذلك المعنى واسنده بان

الشر اشار هنالك الى المعاد الروحانى من عند نفسه استطرادا دون
دلالة قوله الحكمة يقتضى البعث على ذلك وبين الاخير بما ذكره
فى هذه الحاشية ولما كانت العمدة الوثقى فى الايراد والجواب
قوله الحكمة يقتضى البعث فاكتفى فى هذه الحاشية بالتعرض بذكره
فى السؤال والجواب عما عداه فليتامل والمراد بقوله المذاهب فى
المعاد ثلاثة ان المذاهب فى اثبات المعاد ثلاثة والا فالمذاهب
فى المعاد اثباتا ونفيا وتوقفا خمسة كما ذكره السيد السند فى شرح المواقف
الثلاثة التى ذكرناها والرابع نفيهما كما هو مذهب الدهرية والخامس
التوقف فى النفى والاثبات كما هو مذهب جالينوس وانما قيد قوله
وظ ان المص لم يذهب بقوله فى هذا الكتاب لانه ذكر فى بعض
تصانيفه المعاد الروحانى فقط كما فى شرح الاشارات اتباعا للشيخ
الرئيس وايض المعاد الذى كلامنا فيه هو المعاد المذكور فى هذا
الكتاب فصرح بما هو المقصود وكذا الحال فى تقييد قوله
فعلم ان مذهبه بلفظ ههنا قوله فى حاشية الحاشية لان مقتضى
الحكمة هو البعث مطلقا لا الروحانى بخصوصه ولا مجموعهما يعنى ان
قوله الحكمة يقتضى البعث انما هو دليل عقلى على اثبات اصل المعاد ومطلق
البعث لا الروحانى بخصوصه ولا الجسمانى بخصوصه ولا مجموعهما قوله

والغرض قاصية اه يثبت المعاد الجسماني فعلم حصول مقتضى الحكمة وهو اصل
المعاد ومطلق البعث في ضمن هذا الغرض اي الجسماني بخصوصه فيكون
المعاد الروحاني مسكوتا عنه اثباتا ونفيا وفيه نظر لانه لا يشتبه على
احد ان المراد بقوله الحكمة تقتضي البعث ان الحكمة تقتضي بعث الفاعل
للحسن والقبيح في هذه النشاة لا بعث ما يعم من الفاعل والآلة حتى
اذا ثبت بعث الآلة يعلم حصول مقتضى الحكمة في ضمن بعث الآلة كيف
لا وقد علل كونها تقتضي البعث بتحقق المكافات التي هي مقتضى العدل
ولا شك في انه لا يستحق المكافات الا فاعل الحسنات والسيئات
وهو النفس فالبعث يجب ان يكون للنفس حتى يثاب ويعاقب بما فعله
خصوصا على مذهب المص فان مذهبه كمذهب سائر المحققين من ان
الفاعل والمثاب والمعاقب والمدرك للكليات والجزئيات هو
النفس فقوله الحكمة تقتضي البعث اثبات للمعاد الروحاني وقوله
والغرض قاصية اه اثبات للمعاد الجسماني فالبحث في الكتاب انما
هو عن المعاد الروحاني والجسماني معا ومن تامل قليلا في كلام الشارح
هناك يجد ان كلامه صريح بهذا وبما ذكرنا فقد ظهر ان المراد بالمعاد
في قوله الشارح واحوال المعاد مما لا يستقل هو ما يعم من الروحاني
والجسماني بعموم الاصولي لانه المبحوث عنه في الكتاب ولا شك

في ان

في ان احوال المعاد المبحوث عنه في الكتاب اكثر مما لا يستقل به
العقل وقد عرفت ان الظ والمتبادر من احوال المعاد هو احوال
المبحوث عنه في الكتاب نعم لا شك في انه لو ورد لفظ اكثر وقيل
واكثر احوال المعاد مما لا يستقل لكان اظهر نعم ضم بعض احوال المعاد
المبداء الى اكثر احوال المعاد حتى يثبت الاحتياج الى المعلم من جهة
كلا المقصدين ليس بجيد لانه يستلزم ما ان وجه الترتيب على وجه يفيد
تقديم الموصوف وهو احوال المبداء التي لا يستقل باثباتها العقل على
الموقوف عليه وهو احوال النبي والامام مع ان الوجه هو تقديم
الموقوف عليه على الموقوف وح يحتاج الى الاعتذار الذي لا يتم في تفهيم
كلامه مرادا ويا ليتنا نلتمس من السيد السند انه يسقط بعض احوال
المبداء ويكتفي باقحام لفظ اكثر في احوال المعاد ويقول فلو قال
واكثر احوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل لكان اظهر قوله
في حاشية الحاشية وقوله الحكمة تقتضي البعث من مباحث اثبات
الجسماني كقوله في اول البحث حكم المثلين واصدق هذا
جواب عما تراءى من المناقشة ههنا من وجهين احدهما انه لو لم يحمل
قوله الحكمة تقتضي البعث بحثا عن المعاد الروحاني فلا يتعين
ان يكون بحثا عن احوال المعاد الجسماني ولا شك في ان هذه المسئلة

مایستقل باثباتها العقل فقد ظهر ان بعض احوال المعاد الجسمانی ایضا
یکون مما یستقل باثباته العقل وعلی هذا فیکون الاتمام لفظا اکثر فی احوال المعاد ولو
کان المتبادر منه الجسمانی اظهر لان جمیع احوال المعاد الجسمانی لیست مما
لا یستقل باثباته العقل بل یکون اکثرها کذلک وبعضها کما فی هذه المسئلة
لیس کذلک وثانیهما انه لو کان المراد بقوله الحکمة یقتضی البعث دلیل عقلی علی
ثبوت مطلق البعث واصل المعاد ای القدر المشترک بین الروحانی و
الجسمانی کما ذکرت فیصدق ح انه کما یبحث فی هذا الکتاب عن المعاد
الجسمانی قد یبحث فیه ایضا عن المعاد الاعم من الروحانی والجسمانی بعموم
المنطقی وان کان المقصود متحققا فی ضمن الجسمانی وهذا القدر کاف فی
ان یکون المراد بالمعاد فی قوله واحوال المعاد هو ما یعم من الروحانی
والجسمانی ولو بعموم المنطقی فلو اورد لفظ اکثر لکان اظهر فلیتامل فیه
وتقریر الجواب ان هذا القول من مبادی اثبات المعاد الجسمانی کقوله
فی اول البحث حکم المثلین واحد وذکر الشیء علی سبیل المبدئیة فی فصل
لا یکون بحثا عنه فی ذلک الفصل فذلک لیس من مسائل المعاد المبحوث
عنه فی الکتاب ومن احاله یلزم ما ذکرت هنا واقول لا یذهب
علیک ان القول بکونه من مبادی هذا الفصل وان کان حلا فی
الظاهر لکنه فی مقام المنع والسند کما هو منصب الاستاد ههنا لا

فی ذوه



عن قوة ویمکن ان یجاب عما اوردنا علیه سابقا بهذا بانا ان سلمنا ان
یکون قوله والحکمة یقتضی البعث بحثا عن المعاد الروحانی واثباتا له
لکنه لا نم ان یکون هذا من مسائل هذا المقصد لم لا یجوز ان یکون
من مبادیه ولا بد لک من البیان هذا لا ینافی کونه من مبادی الجسمانی
مناف لما ذکره من ان الظ قاضیه اه لان الضروری ما لا یحتاج الی
المبادی لانا نقول لا نم ان یکون کل ضروری ما لا یحتاج الی المبادی
بل انما یکون ذلک مسلما فی الضروریات العقلیة واما فی الضروریات
الدینیة فلا وان سلم ان الضروری مطلقا لا یحتاج الی المبادی فنقول
کون المعاد الجسمانی ضروریة دینیة لا ینافی نظریته بالنظر الی قاعدة
التحسین والتقبیح العقلیین وتوضیحه ان الامة اتفقوا فی ثبوته من الکتاب
والسنة واشتهر بحیث صار ضروریة دینیة حتی لا یقبل التاویل والانکار
فی کونه من ثبات هذا الدین ثم اختلفوا فی انه هل یکون ثابتا لکون
الحکمة والمصلحة مقتضیة له حتی انه لو لم یقع لکان اخلالا بما هو الواجب
وینافیه قاعدة الحسن والقبح العقلیین او لا یکون ثبوته بمقتضی الحکمة و
المصلحة بل مجرد الشرع مثبت له فذهب المعتزلة الی الاول والاشاعرة
الی الثانی والمص لما کان قائلا بالاول اراد ان یثبته باهل الیقین علی
مذهبه حتی یکون بدلیل العقل والنقل ثابتا فالمعاد یکون نظریا من حیث

انه مقتضى الحكمة وبين بيانا لا من هذه الحيثية بل من جهة انه مثبت من دين
محمد صلى الله عليه وآله وسلم فتدبر وقوله بناء على مذهبه اشارة الى ان
الوجوب على الله مما يختلف فيه والمصرون يجيز وحدوه من المحققين والمعتزلة
قالوا به بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وخالفهم الاشاعرة
فانهم قالوا لا يجب على الله تعالى شئ ويقولون بان الحاكم في حسن
الاشياء وقبحها انما هو الشرع كما بين في موضعه مفصلا قوله
المح وايضا يرد انه ان اريد اه قوله بعض الاعلام بمجرد اخذ
اخذ المستدل الاحتمال العقلى في كلامه لم يصير مانعا كيف وقد يكون
تامية الاستدلال ما بدله احتمال عقلى كما في فيما نحن فيه اذ المعترض
قال في السند يتوقف ويحصر تامية هذا الكلام على اثبات ان الجلد
المعاد الجسماني اكثر من احوال معاد الروحاني فاستدل المجيب
في جوابه بانه لا يتوقف على الاثبات المذكور اذ التوقف بمعنى لولاه
لامتنع وههنا احتمال الاخر وانا انصدى اثباته فاين التوقف انتهى
اقول حاصل كلام المح رح انه قد اخذ المستدل هذا الاحتمال
في كلامه من غير ان تصدى اثباته فلا يخلو اما ان يكون مقصوده صرف
الاحتمال والجواز العقلى فهو منع في مقابلة المنع ومثله مما لا ينبغي
اخذه في الاستدلال اصلا واما ان يكون مقصوده ان هذا الاحتمال

واقع

واقع في نفس الامر فهو دعوى بلا دليل لانه لم يستدل به ههنا فلنا
ان نمنعه ونطلب الدليل منه وهذا المعنى قوله وان حمل على الجواز الو قوعى
فهو مم فسقط ما اورده عليه لانه ليس لاثبات هذا الاحتمال في
جميع مراتب الكلام المستدل عين ولا اثر حتى يتوجه عليه ما اورده
كما لا يخفى على المتدرب قوله المح في الحاشية قال الشر والمعلم في
المعارف الالهية هو النبي بالاتفاق اى المعلم بالاتفاق هو النبي صلعم فلا
بيان في قوله والامام ايضا عند بعض انتهى هذا جواب عما يرد ههنا
من ان تقديم الخبر على المبتدا يفيد حصر الخبر عليه او هو تقديم لما هو حقه التاخير
فيلزم حصر المعلم في النبي صلعم بالاتفاق واذا كان المعلم منحصرا فيه بالاتفاق
فلا معنى لقوله والامام ايضا عند بعض وتقرير الجواب انه قيد للخبر لا
بيان للحصر قوله النحرير تم المدعى ان المتبادر من العدم الخاص
ما يكون جزئيا حقيقيا اه قيل في شرح هذا الكلام اندرج قد احيل
قول الشر في الحاشية والعدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص لما صدق
على تقدير كون زيد موجودا بوجود اخر غير وجوده الخاص على انه بيان
لكلية العدم بمعنى سلب الوجود الخاص وعلى هذا فلما لم يصدق سلب
الوجود الخاص الا على عدم الخاص ولا تجوز العقل صدقه على وجود خاص
اخر حتى يلزم ان يكون كليا كما فهم من كلام الشر لانه قد استفاد من كلامه

انه قد جعل وجود خاص اخر فرد اخر بسلب الوجود الخاص ولهذا
الوجه حكم بكلية حمل الوجود والعدم في كلام الشارح على الموجود والمعدوم
وح يكون المراد بسلب الوجود الخاص مفهوم مسلوب الوجود الخاص
لزيد وهو يصدق على زيد الموجود بوجود خاص اخر مع قطع النظر عن
المقدمة الاجنبية وظ انه صادق ايض على زيد المعدوم فيكون كليا
والمراد بسلب جميع الوجودات مسلوب جميع الوجودات وهو جزئي
حقيقي بعد اضافته الى جزئي حقيقي اخر كزيد مثلا فان مسلوب جميع
الوجودات عن زيد وان جوز العقل صدقه على كثيرين لكنه في نفس
الامر لا يصدق على الكثيرين وهذا هو المراد بالجزئي الحقيقي كما يفهم
هذا المعنى للفظ من كلام الشيخ في الهيات الشفا بل لا يصدق في
نفس الامر على شيء اصلا سواء كان واحدا او كثيرا لان هذا هو المعنى
المعدوم المطلق وقد عرفت انه لا يصدق على شيء في نفس الامر فتدبر
هذا ثم اورد عليه اما اولا فبان الكلي والجزئي في كلام الشارح على هذا
الحمل غير متقابلين اذ ما نقله عن الشيخ من معنى الجزئي الحقيقي في بيان
جزئيته سلب جميع الوجودات المضاف الى جزئي حقيقي هو انه ما
لا يصدق على الكثيرين في الواقع وان جوز العقل صدقه عليها بمجرد
النظر الى مفهومه مع قطع النظر عن الواقع والكلي الذي يكون في

مقابلة انما هو ما يصدق على كثيرين في الواقع لا ما يكون كليته بمجرد
الفرض والتجويز وكلية مسلوب الوجود الخاص على ما ذكره من انه
يصدق على زيد الموجود بوجود خاص اخر انما هو بحسب الفرض والتجويز
مع قطع النظر عن المقدمة الاجنبية واما ثانيا فلان المعتبر في الكلية
هو الصدق على الكثيرين المتباينة في الصدق كزيد وعمرو ولا شك
ان زيد الموجود هو بعينه زيد المعدوم اقول انه رح لا يحمل
قول الشارح والعدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص اه على انه بيان
لكلية العدم بمعنى سلب الوجود الخاص كيف وهذا القول من الشارح
بيان لوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان انه ليس احد
طرفي الحصر الذي يدعيه المستدل المستدرك هو سلب الوجود الخاص
بل العدم الخاص الذي لا يجامع وجودا اصلا وليس له تعلق ببيان
كلية سلب الوجود الخاص اصلا وكليته وجه اخر لهذا المط لان حاصل
كلامه انه احد طرفي الحصر الذي يدعيه المستدرك ليس هو سلب الوجود
الخاص من وجهين اما اولا فلان حمل العدم على معنى يجامع الوجود تعسف
لمعناه وخلاف المتبادر من لفظه والعدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص
لما صدق اي لما تحقق على تقدير كون زيد موجودا بوجود اخر غير وجوده
الخاص لم يكن هو طرف الحصر الذي اعتبره واما ثانيا فلان المتبادر من

العدم الخاص هو الجزئي الحقيقي الذي لا اشتراك له مع سائر العدمات الا بحسب اللفظ كما ان الوجود الخاص جزئي حقيقي كذلك وسلب الوجود الخاص ليس بجزئي حقيقي بل كلي ولم يتعرض لبيان كليته وكلام المحقق يصرح فيه انه رح قد حمل كلام الشارح على هذا حيث ذكر تمام معنى ما ذكره الشارح بقوله والعدم الخاص اه في بيان الوجه الاول متصلا وغير الاسلوب في بيان الوجه الثاني وميزه عن الاول حيث قال ثم ادعاه وهو رح بنفسه قد توجه الى بيان كليته وليس بصدد بيان ان ما ذكره الشارح من القول المذكور بيان لها وتقرير كلامه رح على هذا ان المراد بالوجود والعدم بناء على هذا الموجود والمعدوم فالمراد بسلب الوجود الخاص هو مسلوب الوجود الخاص لزيد وهو يصدق على زيد المعدوم وعلى موجودات اخر كعمرو وبكر وخالد الى غير ذلك من الحيثيات فانها لما لم يكن موجودة بالوجود الخاص لزيد فلا محيص يكون مسلوبة الوجود الخاص له وهذا هو المراد بقوله وعلى وجود الخاص الاخر يعني على موجود الخاص الاخر فح يكون كليا بمعنى انه يصدق على الكثيرين في الواقع ويكون افراده متباينة في الصدق فاندفع الايراد ان هذا غاية تقرير الكلام لكن يرد عليه انه لا يلزم فيه بيان كلية سلب الوجود الخاص ان يحمل الوجود والعدم على الموجود والمعدوم لان ذلك

المبداء

المبداء بنفسه كلي بالمعنى المشهور يعني ان العقل يجوز صدقه على الكثيرين لانه يصدق على سلب الوجود الخاص الذي لا يجامع الوجود اصلا وعلى سلب الوجود الخاص الذي لا يجامع الوجود اصلا وعلى سلب الوجود الخاص الذي يجامع بوجود اخر مع قطع النظر عن المقدمة الاجنبية وان كان بعض ملاحظتها ليس له تحقق في نفس الامر وهذا القدر كاف في كليته بالمعنى المشهور والعدم الخاص الذي لا يجامع الوجود اذا كان متعددا ولا يكون الاشتراك بينه وبين سائر العدمات الا بحسب لفظ العدم جزئي حقيقي بالمعنى المشهور يعني ان العقل لا يجوز صدقه على الكثيرين بيانه ان الشارح لما راى ان المفهوم من العدم معنى لا يجامع شيئا من الوجودات ويقتضيه التفارق ايضا كما حققه الاستاذ والمفروض تعدد هذا المعنى حمل العدم الخاص على معنى بيا ويرفع جميع الوجودات لا على نفس ذلك المعنى حتى يحتاج فيه بيان جزئيته الى الاضافة الى جزئي حقيقي اخر وصرف الجزئي الحقيقي عن معناه المشهور كما فعله المحقق رح والحاصل انه كما حمل الوجودات على معان متعددة متمايزة بذواتها كذلك حمل العدمات على معان متعددة متخالفة بالحقيقة متمايزة بذواتها اذ الكلام في تعددها وعدم اشتراكها معنى فعدم زيد مثلا على هذا التقدير معنى مجهول الكنه لا يجامع الوجود اصلا

مغاير لعدم عمرو وعدم بكر وغيرهما بالحقيقة متمايز عنهما بذاته
كما يكون وجوده على تقدير التعدد وعدم الاشتراك كان فكل
من العدمات معنى شخصي تميز بذاته عن غيره ولا يجوز العقل صدقه
على الكثيرين او حكمه حكم سائر كزيد وعمرو وبكر الى غير ذلك
وكذا حال الوجودات وهذا هو المراد بقوله وهو الجزئي الحقيقي
الذى لا اشتراك له مع سائر العدمات الا بحسب اللفظ كما ان
وجود الخاص جزئي حقيقي لا اشتراك له مع سائر الوجودات
الا بحسب اللفظ نعم كل واحد من تلك الاعدام المتغايرة بالحقيقة
المتمايزة بذواتها متصف باستناعه مع وجوده وكونه رفع الجميع
الوجودات وسلب لها لكنه هذا المعنى المشترك امر عرضي وليس
هو معنى العدم على هذا التقدير بل العدم لفظ مشترك معناه كل
واحد من تلك الحقائق المختلفة المتمايزة بذواتها واشتراك هذا
المعنى العرضي بين تلك الحقائق المختلفة لا يخل بالاشتراك اللفظي
ولا يوجب الاشتراك المعنوي لانه قد عرفت ان هذا المعنى
ليس هو ذات العدم ومعناه بل ذاته ومعناه على هذا التقدير
هذه الحقائق المختلفة المتمايزة وليس بذاتي له على هذا التقدير
ايضا بل حال يساوي لكل واحد منها وهذا من قبيل اشتراك

الشمس

الشمس والبصر والنظر في الجوهرية والشيئية ونظائرهما وهو
لا يخل باشتراك لفظ العين والحاصل ان لفظ العدم على تقدير
التعدد كلفظ العين يوضع لكل واحد من تلك الحقائق المختلفة
بذواتها وسلب جميع الوجودات بالنسبة الى العدمات
المختلفة المتعددة المتمايزة بذواتها كالجوهرية والشيئية بالنسبة
الى الشمس والبصر هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والله
الموفق للمرام قال المحشي في الحاشية تمايز العدم
وتعدده على تقدير كونه بمعنى رفع جميع الوجودات الخ
اقول اذا كان رفع جميع معنى العدم وتعدد وتمايز
بالاضافة الى الماهيات فيكون عدم المطلق وهو سلب جميع
الوجودات مشتركا بين افراده وهو سلب جميع الوجودات
عن زيد وسلب جميع الوجودات عن عمرو الى غير ذلك و
هذا اعتراف بالاشتراك المعنوي مع ان المفروض في
هذا المقام عدمه وايضا يرد عليه ان تمايز العدم وتعدده
على هذا التقدير انما يتصور من جهة اعتبار الاضافة الى
الماهيات ولا يلزم ان يكون المضاف اليه جزئيا حقيقيا البتة
بل قد يجوز ان يكون كليا كسلب جميع الوجودات عن نوع البقر

وعن نوع الغنم وج بحقق التميز والتعدد مع بقاء الكلية
بحاله نعم اذا كان المضاف اليه جزئيا حقيقيا بالمعنى الذي
نقله عن الشيخ فلا يكون كلما كان هذا المعنى متعددا ومتميزا
كان جزئيا حقيقيا البتة كما هو المقص في هذا المقام فالحق ما
ذكرناه سالفا مفصلا ولا يرد هذا على ما حققناه في جزئيته
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ثم في قوله وايض نظر اذ العدم
المطلق الذي نحن فيه يمكن ان يتصف به الشيء بحسب نفس
الامر باعتبار التقييد بالاذهان والازمان وهو لا ينافي
الاطلاق كما حققه الاستاد في فواتح الحواشي فتدبر
قوله فـــــ التحرير بل الحق الاستفسار والترديد في
كلام السيد بان يق اذا اردت بمعنى العدم سلب الوجود الخاص
فهم ان الحصر لازم لكن ذلك الحصر ليس ما هو مقص المستدل
المستدرك وان اردت به المعنى الذي لا يجامع الوجود
فيختل الحصر قوله ـــــ الشر على ما ذكره ايض يعني على ما
ذكره المستدل من الاشتراك المعنوي ايض وحاصله انه
كما لم يكن الحصر بين الوجود والعدم حصرا عقليا اذا كان
الوجود مشتركا لفظيا كذلك لم يكن حصرا عقليا اذا كان

مشتركا

مشتركا معنويا لان جزم العقل بالانحصار موقوف على مقدمة
اجنبية وهو امتناع كون الشيء لا موجودا ولا معدوما كما هو
مذهب القايلين بثبوت المعدومات مع ان المص سيصرح
بان الوجود لا يرد عليه القسمة بان يق انه موجود ومعدوم فظهر
ان الوجود لا موجود ولا معدوم عنده وهذا يختل الحصر العقلي
والجواب انه سيجي في شرح كلام المص ان مراده انه لا يرد على الوجود
القسمة الثلاثية بان يق الوجود اما موجود واما معدوم واما
لا موجود ولا معدوم لا القسمة الثنائية يعني الموجود والمعدوم
لانه على داية معدوم في الخارج وموجود في الذهن فالمص
لم يقل بثبوت الواسطة كما زعمه الشر قدس سره

الحمد لله تعالى على ما وفقني باتمام
هذه الرسالة الشريفة من نسخة
المص وقراءتها عليه وانا العبد الا
الاثم ابن محمد الحسيني الاسفرايني
ابو طالب في منتصف شهر
رجب المرجب سنة ١٠٧٢

منه جواب من الاول في حاشية المحرر
مفصلا وعلى اخر الجواب من الثاني
كما سيجيء في شرح كلام المص
نقلت حاصلهما اجمالا
منه مد ظله العالي

